ÉTIENNE TROCMÉ

LA INFANCIA DEL CRISTIANISMO

Introducción de Xabier Pikaza

Editorial Trotta

ÉTIENNE TROCMÉ

LA INFANCIA DEL CRISTIANISMO

Introducción de Xabier Pikaza

Editorial Trotta

La infancia del cristianismo

Étienne Trocmé

Introducción de Xabier Pikaza

Traducción de Alejandro del Río Herrmann

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS

Serie Religión

Título original: L'enfance du christianisme

© Editorial Trotta, S.A., 2021

www.trotta.es

© Ann Trocmé, 2021

© Xabier Pikaza, introducción, 2021

© Alejandro del Río Herrmann, traducción, 2021

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN (epub): 978-84-1364-016-7

Depósito Legal: M-4923-2021

CONTENIDO

Introducción. Geografía y cronología. Los dos ejes del cristianismo primitivo: Xabier Pizaka

Prólogo

1. El judaísmo al inicio de nuestra era

2. Juan el Bautista y Jesús de Nazaret

3. La primera iglesia de Jerusalén

4. El envite «helenista»

5. Pablo: los primeros pasos

6. Pablo: la huida hacia adelante

7. Pablo, jefe de iglesia

8. Pablo, teólogo y mártir

9. La gran crisis de los años sesenta

10. La contraofensiva cristiana

11. El despertar de los herederos de Pablo

12. Hacia un cristianismo adulto

13. Consolidación y helenización

Conclusión

Bibliografía

Introducción

GEOGRAFÍA Y CRONOLOGÍA.

LOS DOS EJES DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Xabier Pikaza

Étienne Trocmé (1924-2002) sigue siendo un clásico de la historia de Jesús y del origen del cristianismo. Sus libros, publicados entre 1971 y 2003 (el último es un trabajo esencial sobre Pablo), han marcado el pensamiento de dos generaciones de estudiosos, tanto creyentes (protestantes, católicos) como agnósticos. En un momento como el nuestro (año 2021), cuando las disputas sobre el origen y sentido de la iglesia se han vuelto infinitas, de manera que corremos el riesgo de perder la orientación en la maraña de teorías contrapuestas, resulta iluminador y terapéutico retomar, traducido al castellano su trabajo final, de conjunto, sobre el tema1.

Estas son, a mi entender, sus aportaciones principales. a) Confía básicamente en las fuentes del Nuevo Testamento, no para leerlas de manera plana, sino para entenderlas en su diversidad, comparadas entre sí desde el trasfondo de su tiempo. b) Ha sabido iluminar varios personajes menos conocidos, como los helenistas de la franja costera palestina, y algunos hechos menos valorados como la «derrota eclesial» del último Pablo histórico. c) Ha querido que los datos hablen por sí mismos en su magnífica extrañeza, pudiendo así, en su plena madurez (1999), escribir este libro esencial.

La mejor forma de entenderlo es dejar que nos sorprenda, no solo el libro, sino su historia de fondo sobre los años quizá más ricos de vida de Occidente, desde la muerte de Jesús al establecimiento del cristianismo como religión organizada (de 30 al 125 de nuestra era). Con esta simple indicación, muchos lectores podrán pasar directamente al libro de Trocmé, para recorrer con él, autor por

autor, libro a libro, los años fundacionales del Nuevo Testamento y de la iglesia. Pero algunos pueden tener cierta dificultad en situar los dos ejes principales de su historia, el geográfico (lugares) y el cronológico (tiempos). Para ellos he querido ofrecer la introducción que sigue.

I. GEOGRAFÍA. ESPACIOS O TRAYECTORIAS DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Cuando Jesús murió (año 30) lo normal hubiera sido que cayera en el olvido. Y, sin embargo, su recuerdo no solamente se mantuvo, sino que creció con el tiempo. Los cristianos entendieron esa pervivencia de Jesús como «mutación teológica», revelación especial de Dios, que «le había resucitado de los muertos». Pero esa mutación debe contarse también de una manera histórica.

El crecimiento del «caso Jesús» no es «previsible». Lo normal hubiera sido el silencio, pero entre aquellos galileos que habían escuchado a Jesús y/o le habían acompañado hasta Jerusalén (para abandonarle luego), con las mujeres que le habían querido y aquellos que habían entrado en contacto con él se produjo, tras su muerte, una simbiosis de enriquecimiento y transformación que cristalizó a lo largo de un siglo en forma de iglesia, como dijo Flavio Josefo al final del siglo I (Ant 18,63-64).

Resulta imposible precisar dónde saltó la primera chispa o si hubo varias a la vez (María Magdalena, Pedro, otros discípulos…); pero lo cierto es que ardieron, por así decirlo, varios «fuegos», de manera que la herencia de Jesús se encendió en varios lugares a la vez, como suponen de formas diversas pero convergentes Pablo (1 Cor 15, 5-8), todo Hechos y el final de los evangelios. Las futuras «iglesias» de Jesús surgieron así como una experiencia multifocal, fundada en el judaísmo, pero abierta, de formas distintas, hacia los diversos pueblos del entorno. Estos son algunos de esos focos:

1. El primer foco fue Jerusalén, donde «acontecieron» las primeras experiencias cristianas, vinculadas a las mujeres del entorno de Jesús y al grupo de los Doce, con Pedro. Sin embargo, al poco tiempo, tras la expulsión de los helenistas (cf. Hch 6-7), en este foco quedaron como dominantes los judeo-cristianos de la línea de Santiago (parientes de Jesús), que no solo se establecieron en la «Ciudad Santa» como iglesia de los pobres de los últimos días, sino que enviaron misioneros por otros lugares donde, para ese tiempo (hacia el 49) se habían establecido las comunidades de Pablo, a fin de que sus seguidores «completaran» el camino de Cristo con las prácticas legales del judaísmo (en especial, la circuncisión). En esa línea puede hablarse de iglesias de Judea (cf. Gal 1, 22) y también de un foco samaritano, del que conservamos varios indicios, no solo en Hch 1, 8; 8, 1-14; 9, 31; 15, 3, sino en el evangelio de Juan en cuya comunidad parece haber samaritanos (cf. Jn 4).

2. Hubo (casi) al mismo tiempo, un foco galileo, menos atestiguado por los textos del Nuevo Testamento, pero muy activo al principio. En este contexto se sitúan muchas tradiciones de los sinópticos, vinculadas a Pedro y a los Doce, y a otros misioneros, que parecen haber actuado como puente entre diversos grupos de seguidores de Jesús, al menos hasta el momento en que la figura y grupo de Santiago se vuelve dominante en Jerusalén (cf. Hch 12, 17), en torno al 41/44. En este foco se inscribe de un modo especial el documento Q, que parece haber influido en las comunidades vecinas de Siria. Las tradiciones de Galilea son básicas en Marcos y Mateo y muchos piensan (pensamos) que ambos evangelios provienen, en parte, de Galilea, especialmente el de Mateo, que puede situarse en un tiempo y lugar (entre el 80 y el 90 d.C.) en que también los judíos rabínicos estaban empezando a fijar allí sus normas de vida.

3. Hay un foco sirio, cercano a los anteriores, que puede dividirse en varias zonas. a) La costa de Fenicia, que solía tomarse como parte de Siria (cf. Mc 7, 26), donde aparecen pronto seguidores de Jesús (cf. Mc 3, 8; Mt 15, 21; Hch 21, 4). b) Damasco y su entorno (incluso Decápolis), donde Pablo se hizo cristiano y desde donde comenzó a extender el mensaje hacia Arabia (cf. Gal 1, 17; 2 Cor 11, 32; Hch 9, 3-22). En ese entorno, de Damasco a Fenicia, pasando por el alto Jordán, cerca de Galilea, puede situarse la

tradición de Marcos. c) La metrópoli y entorno de Antioquía, donde la iglesia tuvo un fuerte desarrollo, de manera que los seguidores de Jesús comenzaron a llamarse allí cristianos (cf. Gal 2, 11; Hch 11, 20-30), dividiéndose pronto entre partidarios de Pablo, de Pedro, de Apolo y de otros «apóstoles» del Evangelio. En ese contexto se produjo la primera simbiosis entre mensaje de Jesús y cultura griega. Desde ese entorno, vinculado al evangelio de Mateo, se expandieron después algunos movimientos ascéticos, gnósticos e institucionales, que se reflejan en la Didajé, en las cartas de Ignacio de Antioquía y en el evangelio no canónico de Tomás.

4. Hay un foco asiático (de la provincia romana de Asia, actual Turquía) centrado en Éfeso, que empezó estando vinculado a Pablo (cf. 1 Cor 15, 32; 16, 8), como reconocen sus seguidores y, en especial, el libro de los Hechos (cf. Ef 1, 1; 1 Tim 1, 3; 2 Tim 1, 18; 4, 12; Hch 18-19). Este foco se extiende después no solo a un tipo de sucesores de Pablo (cartas de la cautividad, Lucas-Hechos), sino a los grupos del Discípulo Amado y del libro del Apocalipsis, con sus cartas a las siete comunidades: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia, Laodicea. Más tarde (a partir del siglo II d.C.), este foco asiático (del que provienen Policarpo e Ireneo) fue con Roma uno de los centros impulsores de la Gran Iglesia. En este contexto pueden situarse otras comunidades, vinculadas al proyecto misionero de Pablo (Galacia) y a la primera carta de Pedro (cf. 1 Pe 1, 1: Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia).

5. Hay un foco propiamente griego, formado por las iglesias de Macedonia (Filipos, Tesalónica) y Acaya (Atenas, Corinto), a las que Pablo escribió, tras haber realizado allí su ministerio, entre el 49-53, ofreciéndose así el mejor retrato de su problemática y despliegue. En un sentido extenso, esas iglesias se encuentran cerca de las ya citadas de Asia Menor, como muestran no solo las cartas de Pablo, sino los textos de Lucas/Hechos, donde destacan las comunidades de Corinto y Éfeso como focos sobresalientes del cristianismo primitivo. En este contexto ampliado pueden ubicarse igualmente las cartas pastorales atribuidas a discípulos de Pablo, vinculadas también con las comunidades de la isla de Creta.

6. Hay un foco romano, que conocemos por Pablo (Rom) y por Hechos, así como por otros testimonios del Nuevo Testamento (1 y

2 Pedro y quizá Hebreos). La iglesia de la capital del imperio. La iglesia romana se expresa además en otros textos muy importantes del cristianismo primitivo, como 1 Clemente y Papías. Todo nos permite suponer que ella fue al principio bastante tradicional y multiforme, de tendencia judeo-cristiana. De todas maneras, la memoria de Pedro (y de Pablo), martirizados allí, y el hecho de que Roma fuera capital del imperio (y meta de la misión de Pablo) han hecho que Roma haya sido (con Éfeso y su entorno) un foco importante en el despliegue y consolidación fundamental del cristianismo (pues las cristiandades de Siria y de Egipto siguieron caminos algo diferentes).

7. Quizá podemos hablar de un foco alejandrino (egipcio), que en un primer momento resulta menos conocido. Hch 6, 9 habla de judíos alejandrinos que discutían con Esteban sobre Jesús. Pablo se refiere a un misionero llamado Apolo (1 Cor 1, 12; 3, 4-6.22; 4, 6; 16, 12), a quien Hechos 18, 24 (cf. 19, 1) presenta como «natural de Alejandría, hombre elocuente y poderoso en las Escrituras». Parece que en principio esa iglesia fue más gnóstica que «ortodoxa», en el sentido posterior de la palabra. Sea como fuere, ella alcanzó pronto mucha importancia, relacionándose con las iglesias de Siria, en una línea donde se mezclan rasgos que después se tomarán como gnósticos u ortodoxos, según los casos.

8. Volviendo a Jerusalén descubrimos que allí había, tras el asesinato de Santiago Zebedeo, la marcha de Pedro y el eclipse de los «Doce» (en torno al año 41), una iglesia muy judía, dirigida primero por Santiago, el «hermano del Señor», que seguirá tomando después (tras su asesinato y la Guerra Judía, del 63 al 70) una fisonomía propia, extendiéndose por varios lugares (en Transjordania y Siria y más al oriente, hacia Mesopotamia), vinculando el mensaje y camino de Jesús con varias formas de judaísmo, tal como muestran algunos evangelios apócrifos (de los Hebreos y/o de los Nazareos). Durante varios siglos siguieron existiendo comunidades de este tipo, como atestiguan las citas antiguas, pero ellas quedaron marginadas, tras el triunfo de la Gran Iglesia, de tipo más helenista (representada sobre todo por las comunidades de Antioquía, Éfeso y Roma), que se convertirá en iglesia imperial tras el edicto de Milán (313) y el concilio de Nicea (325).

9. En un sentido puede hablarse finalmente de un foco gnóstico, cuyas manifestaciones más explícitas pertenecen a tiempos posteriores, pero que habían empezado a surgir muy pronto, quizá en los años setenta del siglo I, en un contexto sirio y egipcio, para expandirse y ampliarse después, por Oriente y Occidente. Este foco constituye el resultado de la lectura e interpretación sapiencial de algunos dichos de Jesús, que aparecen ya en el documento Q (en Galilea), para desarrollarse después de una manera independiente, en un contexto de sabiduría donde las formulaciones apocalípticas tienden a interpretarse de un modo espiritual. En este foco influyen elementos importantes de la tradición de Pablo y del Discípulo Amado.

Estos nueve «espacios» de la geografía protocristiana nos permiten situar los personas y argumentos básicos del libro de É. Trocmé. Por eso he querido presentarlos de forma telegráfica, para lectores menos iniciados, en la línea de Ciudad-Biblia, ya citado, donde presento las claves de lectura geográfico-cronológica del conjunto de la Biblia.

2. CRONOLOGÍA. UN CAMINO EN LA HISTORIA

Del eje más geográfico paso al cronológico, empezando por el año de la muerte de Jesús. Algo especial pasó entonces en Jerusalén, algo vinculado no solo a la muerte de Jesús, sino al despliegue de las primeras experiencias cristianas de tipo pascual (con personas que dicen haber «visto» a Jesús tras su muerte) y pentecostal (personas que «sentían» su Espíritu de Dios). Esas experiencias se encuentran vinculadas a discípulos que habían venido de Galilea, para inaugurar con Jesús el Reino de Dios en Jerusalén. Quizá algunos(as) habían quedado en la «Ciudad Santa» tras su muerte, quizá otros habían huido a Galilea, pero volvieron después a Jerusalén.

La primera voz la dieron unas mujeres, diciendo que habían «visto»

a Jesús y que estaba vivo (final de los cuatro evangelios). Pronto se les debió unir Pedro y los Doce, esperando el «retorno» triunfal de Jesús en Jerusalén (aunque el «ángel» de la pascua diga a las mujeres que vuelvan a Galilea: Mc 16, 1-8). No podemos precisar mejor esa experiencia, pero es claro que esos primeros «cristianos» descubrieron y atestiguaron algo que nunca se había dicho previamente de esa forma: no que los muertos viven y que al fin habrá una resurrección general (cosa que afirmaban otros grupos judíos, como los fariseos), sino que Jesús, en especial, está vivo (en un plano superior) y que se les ha mostrado, ratificando su camino y tarea de Reino, que él ha «sostenido» con su muerte.

1. Año 30 d.C. Jerusalén y Galilea

Desde ese fondo (¡Jesús está vivo!), los discípulos empezaron a interpretar su vida de una forma mesiánica (valiéndose para ello de textos de salmos y profetas del Antiguo Testamento), diciendo que volvería con gloria para instaurar el Reino de Dios. Su muerte en Cruz se entendió como principio de una experiencia «pascual» (cf. 1 Cor 15, 3-9).

Pero no todos los seguidores de Jesús se concentraron en Jerusalén para esperar su «vuelta», pues no tenemos constancia de una afluencia masiva de «galileos» en la «Ciudad Santa». En ese momento, año 30, el mensaje y movimiento de Jesús se mantuvo y consolidó también en Galilea, entre muchos que antes le habían seguido y escuchado. Parece seguro que también allí se dieron experiencias pascuales (aunque de tipo distinto a las de Jerusalén), de manera que muchos seguidores y amigos le «vieron» como profeta o justo asesinado a quien el mismo Dios rehabilitaría (haciéndole volver como Hijo de hombre), retomando así su movimiento.

Quizá más que la persona de Jesús (o, al menos, tanto como ella), los galileos destacaron su mensaje, pues esperaban aquello que Jesús había proclamado, la llegada del Reino, vinculado a la figura

del Hijo del hombre, a quien pronto (ya desde la pascua) tendieron a identificar con el mismo Jesús. Todo nos permite suponer que los Doce con Pedro (aunque se centraran más en Jerusalén, esperando como grupo la llegada de Jesús, que les confirmaría como adelantados y jueces del nuevo Israel) retomaron también el movimiento de Jesús en Galilea, igual que las mujeres, vinculando así los dos lugares (Jerusalén y Galilea).

2. Años 30-35 d.C. División y expansión desde Jerusalén

En estos años decisivos se consolidaron las primeras experiencias pascuales, propias de las mujeres y de Pedro, con los Doce y los discípulos de Galilea. Sabemos poco de lo que pudieron hacer a lo largo de esos años (30-35) los grupos de seguidores de Jesús (mujeres, galileos en Jerusalén y en Galilea…), pero, según podemos colegir por las cartas de Pablo y Hechos, las novedades más significativas se encuentran vinculadas a la entrada en escena de dos grupos distintos: los judíos helenistas, animados por Esteban y Felipe, partidarios de una reinterpretación del mesianismo judío a partir de la muerte y resurrección de Jesús; y los judíos nacionales, parientes de Jesús, más interesados en el cumplimiento de la ley del pueblo. Ciertamente, los Doce con Pedro siguieron influyendo por un tiempo, pero el impulso más fuerte de la iglesia lo dieron esos dos grupos que interpretaron de formas distintas la relación de Jesús con Jerusalén y la santidad del templo, como muestran los rasgos siguientes:

— *Declive de los Doce. Nuevos grupos. Jesús había creado ese grupo como signo de culminación de Israel. Pedro lo recreó después (como supone Hch 1). Pablo, por su parte, afirma que Jesús resucitado «se apareció a los Doce» (1 Cor 15, 5), pero ya no les encuentra en Jerusalén a los tres años de su «llamada» (en torno al 35, cf. Gal 1, 18-19). En lugar de los Doce emergen, por un lado, los helenistas (con el mismo Pablo) y, por otro, los «hebreos» de Santiago. Los helenistas se*

distanciaron, por causa de Jesús (y quizá por su propia teología anterior), del culto de Jerusalén y de la esperanza de la reconstrucción de los Doce, optando por un tipo de apertura misionera a los gentiles. Por el contrario, los parientes de Jesús optaron por crear un judaísmo más estricto, ocupando en Jerusalén el lugar que antes habían ocupado los Doce con Pedro.

— El cambio fundamental lo realizan esos «helenistas», hombres y mujeres de lengua griega que habían «vuelto» a Jerusalén para encontrar y cultivar sus raíces judías, descubriendo en y con ellas a Jesús, a quien ven como signo del fracaso de un tipo de judaísmo (centrado en el templo) y como principio de una apertura universal de la tradición israelita. Posiblemente, ellos no habían planeado lo que harían, no sabían de antemano lo que sucedería, pero fueron fieles a un impulso según el cual creyeron que venía Jesús resucitado y se dejaron marcar por la novedad de su experiencia pascual.

— La iglesia de la familia de Jesús. Hasta entonces, el «clan» de los parientes no había aceptado su proyecto y mensaje (como saben Mc 6, 1-6 y Jn 7, 3). Pero, como añade Pablo, con su lenguaje especial, en un momento dado, antes de aparecerse a «todos los apóstoles», que deben entenderse en línea más helenista, Cristo se apareció también a Santiago, ratificando así su camino eclesial intrajudío (1 Cor 15, 7; cf. Hch 1, 13-14). A partir de este dato, podemos afirmar que la familia de Jesús asume su movimiento y que lo hace de un modo autónomo (no a través de Pedro y de los Doce), en una línea que, extrañamente, no aparece vinculada a Galilea (de donde son Jesús y su familia), sino a Jerusalén, donde le han asesinado y donde ellos (sus parientes) se instalan de un modo duradero, para formar una comunidad de «pobres» (cf. Gal 2, 10), con una fuerte conciencia de identidad y separación escatológica.

— La novedad de Pablo. En ese fondo se inscribe la «llamada» de Jesús a Pablo, a quien Trocmé presenta como «zelota», en sentido fuerte del término, un hombre que quiere defender con fuerza (incluso de un modo violento) la identidad nacional de su pueblo, oponiéndose por tanto a la «rama» cristiana de los helenistas, que a su juicio representaban una amenaza para el judaísmo. Este Pablo zelota no se oponía al principio a Pedro, ni mucho menos a Santiago, con quien en ese momento podría haberse identificado, sino a los helenistas que habían salido de

Jerusalén, logrando adeptos en Damasco, donde al parecer vivía Pablo (cf. Gal 1, 17; Hch 9). Pues bien, en un momento dado (hacia el 32-33), este Pablo buen fariseo, judío nacional celoso (Flp 3, 5-6), tuvo una experiencia de Jesús y descubrió la verdad de Dios en aquellos a quienes perseguía (Gal 1, 13-16).

En resumen, Jesús había venido a Jerusalén para instaurar el Reino de Dios, al servicio de los excluidos del orden oficial de Israel, siendo allí ajusticiado. Pues bien, sus parientes se instalan allí como «los pobres de Israel», esto es, como grupo sagrado, empeñado en cumplir de un modo fuerte (más intenso) la ley propia de la nación. Los Doce con Pedro habían sido signo de todo Israel, sin connotaciones especiales; estaban vinculados a Jerusalén como lugar donde Jesús había muerto y donde debía volver, para instaurar el Reino, pero no intentaron crear una comunidad duradera, de «santos pobres», con una estructura sagrada que les permitiera vivir en el mundo como ciudadanos de un tipo de cielo superior. A diferencia de eso, los parientes de Jesús serán los creadores de la primera iglesia (ekklesia, qahal) estrictamente dicha, que interpreta el mensaje y muerte de Jesús como principio de surgimiento de una comunidad sagrada, israelita, en el sentido fuerte del término, vinculándose así a Jerusalén, ciudad donde Jesús había querido instaurar el Reino, para vivir allí en radicalidad la ley israelita. Evidentemente, Pablo, que visitará a Pedro y Santiago, no formará parte de sus comunidades, sino que asumirá y recreará el camino de los helenistas.

3. Años 35-49 d.C. Tres líderes: Pablo, Pedro, Santiago

A los tres años de su «llamada» (cf. Gal 1,18), poco después del 35, Pablo fue a Jerusalén para hablar con Pedro, y no trató con ningún otro apóstol, sino con Santiago. Así aparecen ya los tres «líderes varones» que marcan la primera generación de cristianos. Ellos tienen visiones distintas de Jesús, al que cada uno entiende desde su

perspectiva: Pedro como discípulo directo; Santiago como pariente; Pablo como «perseguidor» convertido al Cristo crucificado. Pero los tres quieren impulsar su memoria (un tipo de comunidad mesiánica), cada uno desde su perspectiva, abriendo y recorriendo caminos distintos (aunque relacionados).

Conocemos poco sobre muchas cosas que entonces pasaron. Quizá el dato más significativo es que en torno al 41, el judaísmo oficial (vinculado al rey Agripa, nieto de Herodes el Grande, y a los sumos sacerdotes) persiguió no solo a la corriente helenista de la iglesia de Jerusalén, como en el principio (entre el 31-33), sino a la misma tendencia, al parecer más moderada, de Pedro y Santiago Zebedeo (uno de los Doce): «Por aquel tiempo, el rey Herodes (Agripa) echó mano de algunos de la iglesia para hacerles daño. Así hizo matar a Santiago, el hermano de Juan, por la espada. Al ver que esto había agradado a los judíos, procedió a prender también a Pedro…» (Hch 12, 1-2).

Este pasaje cita a tres personajes significativos: Santiago Zebedeo, ajusticiado por Agripa; Juan, hermano de Santiago, de quien no se dice que quieran prenderle o matarle; y Pedro, a quien prenden, pero que puede ser liberado. Años más tarde, hacia el 49, en el llamado «concilio» hallamos en Jerusalén un nuevo triunvirato, formado por Pedro, Juan Zebedeo y otro Santiago, el «hermano» del Señor (cf. Gal 2, 9). En torno a estos tres se teje (en línea más «oficial») la historia posterior de las iglesias (pues hay grupos que aquí no se cuentan: el de las mujeres, el del discípulo amado, etcétera):

— Sigue en su camino Pedro. Había tenido que salir de Jerusalén en torno al año 41, porque no formaba parte del grupo de Santiago, hermano del Señor, sino que estaba más vinculado a Santiago Zebedeo a quien mataron (Hch 12, 1-2) y porque su forma de entender el proyecto de Jesús resultaba peligrosa para cierto judaísmo saduceo (cf. Hch 12, 1-18). Tuvo que salir, pero extendió el recuerdo de Jesús y promovió el crecimiento de las iglesias del entorno de Judea, garantizando con su presencia el valor de los nuevos caminos cristianos, en una línea cercana a los helenistas a quienes se había vinculado Pablo.

— Emerge Pablo desde Antioquía, iniciando (como profeta y delegado de esa iglesia, en compañía de Bernabé: cf. Hch 13, 1-3) una misión abierta a los gentiles, desligada de la ley nacional del judaísmo. En este momento, él es «apóstol» de la iglesia de Antioquía, que así aparece como centro de la nueva misión helenista cristiana, que se abre desde Siria hacia Chipre y el sur de Asia Menor (Panfilia, Psidia y Licaonia).

— Santiago, hermano del Señor, crea su iglesia en Jerusalén. Él pudo haber tenido su propia teología (su visión del judaísmo) antes de la muerte de Jesús, de quien se distinguió por talante y teología. Pero en un momento dado, tras la muerte de Jesús, él dice que le ha «visto» (1 Cor 15, 7), reinterpretando de esa forma no solo su teología, sino la de su hermano Jesús, desde la perspectiva de la santidad de Jerusalén, donde instala su iglesia, como representante de un judaísmo mesiánico, de carácter sagrado que, por ahora, no parece peligroso para los sacerdotes del templo, a diferencia de Santiago Zebedeo, a quien el rey Agripa había ajusticiado.

En ese contexto, como final de este periodo, se sitúa el llamado «concilio de Jerusalén», celebrado hacia el 49, según versiones complementarias, una de Pablo (Gal 2), otra de Lucas (Hch 15). La causa directa de la disputa entre los líderes (y las iglesias que ellos representan) no es la figura de Jesús, sino la forma de entender su movimiento, en relación con las leyes «nacionales» del judaísmo (circuncisión, santidad del templo, normas de comida y pureza familiar), que habían sido ya causa de disputa y guerra en el tiempo de los macabeos, en torno al 175 a.C.

Los tres (Santiago, Pedro y Pablo) eran judíos y aceptaban las tradiciones fundantes de Israel. Pero entendían de formas distintas la relación entre el movimiento de Jesús y las normas de convivencia del judaísmo nacional. a) Algunos, de la línea de Santiago, querían que todos los procedentes del paganismo se circuncidaran, para hacerse así plenamente judíos y cristianos. b) Pablo, en cambio, defendía la «libertad» e independencia de los cristianos, que podían y debían ser por Jesús herederos de las promesas judías sin circuncidarse, ni cumplir otras leyes nacionales. c) En medio va emergiendo la figura de Pedro, al parecer como portador de una función mediadora (como supondrá Hch 15 y

varios textos posteriores del cristianismo, como Mt 16, 17-28; Jn 21 y 2 Pe).

4. Años 50-90 d.C. Consolidación, primeros cristianos

Los cuarenta años que siguieron al «concilio» fueron tiempo de despliegue del primer «cristianismo», no solo en Antioquía (cf. Hch 11, 26), sino en otros lugares, donde se configuran y definen las tres grandes tendencias, simbólicamente relacionadas con Santiago, Pedro y Pablo.

— Pablo realiza su misión entre los gentiles, en Asia Menor y Grecia, creando iglesias de origen pagano y escribiendo una serie de cartas esenciales para entender el cristianismo.

— Santiago se consolida en Jerusalén y desde allí es capaz de enviar emisarios para retocar o culminar la misión de Pablo (creando conflictos que aparecen evocados en la correspondencia paulina).

— Pedro (a quien Pablo sigue reconociendo como autoridad cristiana: cf. 1 Cor 1, 12) ejerce una función mediadora, que ha quedado recogida de un modo especial en el evangelio de Mateo.

Pero esa situación acabó pronto, pues, al poco tiempo, murieron (fueron ajusticiados) los líderes (en torno al 62-64 d.C.), y unos años después cayó la ciudad de Jerusalén (70 d.C.) en manos de los soldados romanos, que destruyeron su templo, de manera que a partir de entonces las iglesias cristianas se configuraron, sin tener una referencia central (Jerusalén) ni un líder reconocido por todos (Santiago). De esa forma comienza, tras el año 70 d.C., una etapa nueva, marcada por el deseo de reinterpretar el pasado, tal como aparece en varios textos que serán fundamentales (normativos) para la tradición de las iglesias posteriores.

— Unos conceden la primacía eclesial a Pedro. En esa línea, Mateo recupera la autoridad de Pedro, a quien vincula con la tradición de la iglesia judeo-cristiana de Santiago, para formular una misión universal del cristianismo desde Galilea (no desde Jerusalén). De esa manera él «proyecta» una iglesia universal, unida en torno a la figura y tarea de Pedro, que aparece, así como centro de referencia de todas las iglesias.

— Primacía de Pablo. Por otro lado, Lucas escribe la «historia de los primeros cristianos» (libro de los Hechos), insistiendo en la unidad fundamental de la iglesia, que se va desarrollando a través de varias etapas, simbolizadas primero por Pedro y los Doce, y finalmente por Pablo, pasando así de Jerusalén a Roma, donde Pablo muere como signo de iglesia universal. En esa línea, en un plano más teológico, se sitúa la carta a los efesios donde Pablo aparece como revelador y representante de la unidad de todas las iglesias, culminando así la obra de los «apóstoles y profetas» antiguos, entre los que destacan Pedro y los Doce.

— Otras primacías (Discípulo Amado, Santiago…). Pedro y Pablo han sido así entendidos como testigos y representantes de la unidad de las iglesias, en línea de proyecto y esperanza. Pero, al lado de ellos, la tradición cristiana ha recogido al menos otras dos figuras en las que quiere fundarse y centrarse el camino de las iglesias. La primera y quizá más significativa es la del Discípulo Amado, «creador» de una iglesia «espiritual» (más gnóstica), integrada según Jn 21 en la «Gran Iglesia» de Pedro. La segunda es la de Santiago, hermano del Señor, a quien el Evangelio de Tomás 12 presenta como guía y dirigente de todas las iglesias.

Estas tres líneas de «primacía eclesial» podrían y deberían estudiarse por separado, pero no están igualmente representadas por el Nuevo Testamento (ni por la Gran Iglesia posterior). De un modo lógico, siguiendo en la línea del corpus paulino y del libro de los Hechos, É. Trocmé ha destacado la trayectoria de Pablo, centrándose en ella.

En torno al año 58-59, acabada su misión de Oriente, queriendo llegar al otro extremo del mundo conocido (España), Pablo sube

primero a Jerusalén para dialogar con Santiago, dirigente de su iglesia (cf. Hch 20-26). No sabemos nada de Juan Zebedeo, quizá ha sido ya martirizado (cf. Mc 10, 35-45). Tampoco encontramos a Pedro, aunque es probable que esté vinculado a la iglesia de Antioquía (de donde parece que ha viajado luego a Roma). El libro de los Hechos se centra en el encuentro (o más bien desencuentro) de Pablo con Santiago y los dirigentes de la iglesia de Jerusalén. Fue un encuentro que acabó en fracaso. Prenden a Pablo, sin que la iglesia de Jerusalén le apoye, y le llevan preso a Roma, donde, al parecer, muere en gran soledad.

En esos años, entre 62-64 d.C., fallecen (al parecer fracasados) los tres líderes: Santiago, condenado por el sumo sacerdote de Jerusalén; Pablo y Pedro, condenados en Roma, quizá sin haberse encontrado previamente. Con ellos acaba la etapa fundante de la iglesia, tiempo de pactos básicos con el judaísmo (Santiago), de apertura universal (Pablo) y de mediaciones, que parecen representadas por Pedro. Solo entonces, una vez muertos los líderes, se puede hablar de una maduración o estabilización de las iglesias, que pueden iniciar caminos de unidad, que culminarán en torno al 125 en el despliegue final de una iglesia distinta, unificada en sí (en torno a Jesús) y desligada del judaísmo oficial.

Los tres líderes antiguos murieron casi al mismo tiempo, pero su recuerdo ha permanecido y ha desembocado al fin en el surgimiento de una iglesia unida (Gran Iglesia), un siglo después de la muerte de Jesús. En esa línea, la pervivencia más clara es la de Pablo, en cuyo nombre se escriben pronto dos cartas llamadas de la cautividad, donde él aparece como portador de un mensaje cósmico de salvación y creador de una iglesia unida, abierta a los gentiles (las cartas a colosenses y efesios; las cartas pastorales son posteriores).

En una línea convergente podemos hablar de la pervivencia de Pedro en la primera carta que lleva su nombre (1 Pe) escrita probablemente al final de este periodo, en torno al 90 d.C., y especialmente en la segunda (2 Pe), escrita en torno al año 125, vinculando en una misma iglesia las tres tradiciones anteriores (la de Santiago, con quien se vincula a través de la carta de Judas, la de Pedro, en cuyo nombre escribe, y la de Pablo, a quien defiende,

a pesar de que en sus cartas aparezcan temas a veces distorsionados por los falsos cristianos). Finalmente, la memoria de Santiago se ha mantenido y expandido en diversas líneas, no solo en la carta que lleva su nombre, sino en escritos de tendencia gnóstica.

Otra tarea eclesial muy importante en estos años ha sido la fijación de la «biografía mesiánica» de Jesús, tal como aparece en los sinópticos. Todo nos permite afirmar que antes no había podido escribirse una «biografía» de ese tipo, pues las perspectivas eran muy distintas y, además, bastaba el kerigma básico (que aparece en la misión de Pablo), con una reinterpretación mesiánica de la Ley (que podía hallarse en el fondo de la iglesia de Santiago, tal como muestran quizá algunos textos de Mateo). Solo ahora, tras la muerte de los líderes y el distanciamiento de las iglesias respecto al tiempo de Jesús, al final de la segunda generación cristiana, se fijaron los evangelios, como formas distintas, pero convergentes, de fijar la memoria de Jesús.

5. Años 90-125 d.C. Conclusión. La Gran Iglesia

Tras la muerte de los primeros líderes cristianos y la caída de Jerusalén, con la destrucción del sistema del templo (70 d.C.), comenzó la división sin retorno, entre los judíos rabínicos, que irán fijando su interpretación de la Escritura en la Misná, y los judíos mesiánicos o cristianos, que la fijarán en el Nuevo Testamento. Ambos procesos se despliegan al mismo tiempo (desde el mismo fondo israelita) y culminan, casi a la vez, hacia el final del siglo II. No fue un problema exclusivamente cristiano, pues también otros grupos israelitas (apocalípticos, gnósticos, zelotas, saduceos…) quedaron fuera del nuevo judaísmo rabínico. Los dos movimientos se dieron y culminaron al mismo tiempo:

— *Surgieron y se consolidaron por un lado los judíos de tendencia más nacionalista, pero no militarista, ni apocalíptica, ni sacerdotal, ni gnóstica. Quedaron y se consolidaron los judíos rabínicos, de línea*

farisea y lengua hebrea y/o aramea (no los helenistas) que codificarán sus tradiciones en la Misná, en un proceso que culminará hacia el 180-200 d.C.

— Se consolidaron por otra parte los judíos «cristianos» (mesiánicos), de tendencia más universalista, que, conservando su identidad israelita (mantienen la Escritura del Antiguo Testamento), empiezan a tener una Escritura propia (Nuevo Testamento), en un proceso que culminará también en torno al año 180-200, acogiendo en su seno a los gentiles, con quienes se vinculan en simbiosis. Solo entonces, con la fijación de los nuevos textos (Misná y Nuevo Testamento) y el surgimiento de autoridades propias para el cristianismo (obispos o presbíteros especiales) se consuma la división de las comunidades.

Se trazará desde aquí, un camino posterior de judíos nacionales (rabínicos) y de cristianos (también judíos, pero universales), de forma que la «herencia israelita» se transmitirá en dos ramas (la rabínica judía y la mesiánica cristiana). La separación definitiva, irreversible, de las dos comunidades terminará de fijarse más tarde (entre el 180 y 200 d.C.). Pero la ruptura básica se había dado ya hacia el 125 d.C., donde culmina esta espléndida historia del nacimiento del cristianismo, tal como la presenta este excelente libro de É. Trocmé, cuyo esquema general (geográfico y cronológico) he querido fijar en las reflexiones anteriores.

No he querido discutir las opciones metodológicas, históricas y teológicas de Trocmé; prefiero que sea el mismo lector quien las valore, introduciéndose personalmente en este libro. Solo me atrevo a añadir que merecerá la pena su lectura, deseando que mi presentación del eje geográfico y cronológico pueda servir para que algunos lectores lo sitúen y entiendan mejor.

1. No puedo retomar ni discutir aquí la bibliografía casi infinita sobre este tema. El lector encontrará algunas obras seleccionadas al final del volumen. Varios autores españoles, como G. Puente Ojea, R. Aguirre, A. Piñero y F. Bermejo, han dedicado al tema, desde perspectivas distintas, valiosos trabajos, que tengo muy en cuenta, pero no puedo discutir en lo que sigue. He desarrollado de un modo inicial esta temática en el capítulo final de Historia de Jesús, Verbo Divino, Estella, 2015 y en el conjunto de Ciudad-Biblia, Verbo Divino, Estella, 2019.

PRÓLOGO

Hacia el año 125 de nuestra era, en la época en que el Imperio kushán daba un impulso renovado a la expansión del budismo hacia Asia central y China, los imperios parto y romano —que se repartían el mundo entre India y el océano Atlántico— comenzaron a tomar conciencia de la implantación en sus territorios respectivos de los adeptos a una nueva religión, denominados «cristianos» en el oeste y «nazoreos» en el este. Se trataba de una minoría todavía ínfima, que acaso no sumara más de cien mil personas, dispersas en unos cuantos centenares de grupos locales no coordinados por ninguna institución. Una pequeña porción de esos grupos hablaba arameo; el resto hablaba griego y, desde hacía tres cuartos de siglo, había producido una literatura popular que no tenía equivalente entre sus hermanos de lengua aramea.

La unidad de estos grupos, de la que sus miembros tenían muy viva conciencia, provenía del hecho de que todos apelaban a un tal Jesús de Nazaret, ejecutado en Jerusalén un siglo antes por las autoridades romanas. Este enviado de Dios, decían, había sido vuelto a la vida por Dios, lo que justificaba que le fueran atribuidos los más extraordinarios títulos, como los de Profeta, muy apreciado en Oriente, Ungido de Dios (= Mesías en Oriente, Cristo en Occidente), Señor —antaño reservado a Dios— o Hijo de Dios. Esperaban su retorno glorioso, que sería ocasión de un Juicio final que recaería sobre la humanidad entera. Amputando el texto o recurriendo a una interpretación sutil, comprendían los Libros santos de los judíos como el anuncio de ese personaje del fin de los tiempos.

Estos grupos cristianos, en efecto, hacía poco que se habían separado del judaísmo, la religión del pueblo judío, con la que los dos imperios sabían apañárselas bien. Se trataba, a ambos lados de la frontera, de una minoría importante, cercana sin duda al diez por ciento de la población total. Los judíos eran un elemento activo de la vida económica e intelectual. Sumisos por lo general a las autoridades, de cuando en cuando se rebelaban cada vez que su modo de vida les parecía amenazado. La guerra judía de 66-74 en

Palestina, el levantamiento judío en Cirenaica entre 115 y 117, o el de 132-135 conducido por Bar Kojba, muestran hasta qué punto los judíos eran susceptibles de inflamarse por la defensa de su Ley y de sus privilegios. Para evitar en la medida de lo posible estas crisis violentas, los dos imperios les habían concedido un estatuto privilegiado, que aunque había sido cuestionado a veces, había subsistido hasta entonces.

Por este motivo los cristianos no tenían ningún interés en separarse del judaísmo. Al margen de algunos extremistas, ni siquiera se les había pasado por la cabeza, hasta tal punto se sentían una parte integrante del pueblo judío. Si tuvo lugar la separación, ello fue debido a la profunda mutación sufrida por el judaísmo tras la ruina del Templo de Jerusalén en el año 70. Privado de su culto y de su santuario, amenazado de descomposición, solo debió su supervivencia a una reforma radical promovida por una escuela de rabinos fariseos cuyas ideas se impusieron a casi toda la diáspora en una veintena de años. Después del año 90, la gran mayoría de las sinagogas llegaron al acuerdo de apartar de las comunidades judías a todos los no conformistas reacios a la doctrina de los reformadores, entre los cuales se contaban los cristianos.

Tras la exclusión, los cristianos tuvieron dificultades para encontrar un nuevo equilibrio. Tuvieron que descubrir que sus grupos podían existir por sí mismos. Hubieron de tomar conciencia de su especificidad, hacerse a la idea de que eran portadores de una religión nueva, procurar organizarse para sobrevivir. Una tarea compleja, que aún no estaba del todo acabada hacia el año 125 de nuestra era, pero que a partir de entonces quedó encauzada gracias a los esfuerzos de sus dirigentes y de algunos intelectuales.

Se ha sostenido a veces que los cristianos obtuvieron su autonomía del judaísmo mucho antes, desde los tiempos de Jesús, desde la fundación de la primera iglesia en Jerusalén, o desde la época de la actividad misionera del apóstol Pablo. Mostraremos que no fue así y que el descubrimiento del cristianismo por sí mismo data solo muy de finales del siglo I de nuestra era.

Así pues, se puede hablar con razón de una infancia del cristianismo durante los tres cuartos de siglo que siguieron a la muerte de Jesús en la cruz. Es cierto que el cristianismo nació con la fe en la

resurrección de Cristo. Pero igual que un niño no se descubre como una persona autónoma más que después de haber vivido muchas experiencias, así también la religión de Cristo no alcanzó la conciencia de sí misma más que después de un buen número de acontecimientos, entre los cuales no fue el menor la amputación del judaísmo que sufrió a partir del año 90 de nuestra era. Hasta entonces, con escasísimas excepciones, los cristianos se consideraban judíos o simpatizantes del judaísmo, como tantos otros que había en torno a las sinagogas. No es posible comprender su aventura espiritual y su literatura de esa época si no se es consciente de este dato.

Para reconstruir un itinerario como el suyo, realizado a tientas, naturalmente hacen falta fuentes. Aquellas de las que disponemos son relativamente abundantes, pero no tan diversas como cupiera desear. El judaísmo de los siglos I antes y después de nuestra era nos es mucho más conocido desde el descubrimiento, hace medio siglo, de los Manuscritos del mar Muerto, que ha brindado la ocasión de releer toda la literatura intertestamentaria ya disponible. Las obras de Flavio Josefo y de Filón de Alejandría completan nuestra documentación sobre este punto. Pero para conocer a Jesús y a las primeras generaciones de cristianos, apenas disponemos de documentos romanos o judíos, ya sean literarios o arqueológicos. Nuestras únicas fuentes provienen de los propios medios cristianos, lo cual dificulta las comparaciones, y esto en mayor medida aún al no tener casi ningún texto procedente de los cristianos de lengua aramea. Se trata principalmente de escritos reunidos en el siglo II de nuestra era para formar el Nuevo Testamento, a lo que hay que añadir algunos pequeños libros y algunas cartas de finales del siglo I y comienzos del siglo II, a menudo agrupados bajo la denominación de «Padres apostólicos», aunque esta designación cubra también escritos de después de 125. Algunos textos posteriores sin duda contienen también elementos que se remontan al primer siglo cristiano (Evangelio de Tomás, escritos pseudo-clementinos, etcétera).

En total disponemos de una documentación suficiente, pero que exige una crítica atenta. Esto vale en especial para los textos

cristianos, atribuidos con frecuencia a autores a quienes la crítica se ve obligada a poner en cuestión y en los que la narración aparece a veces deformada por intenciones apologéticas y tendencias teológicas muy acusadas. La datación de los distintos documentos es, por lo demás, difícil y las relaciones literarias existentes entre algunos de ellos requieren análisis sumamente complejos, por ejemplo en el caso de los evangelios. Estas tareas diversas forman una cantera gigantesca en la que colaboran y se enfrentan desde hace al menos dos siglos especialistas sin número. Por nuestra parte, solo rozaremos estas discusiones para ahorrarles a nuestros lectores una lasitud que los desviaría de lo esencial de nuestra exposición. Nos bastará con evocar brevemente los grandes debates críticos y con indicar claramente cuál es la solución por la que tomamos partido.

Nada autoriza a afirmar que no aparezcan un día nuevos documentos. Nuestras conclusiones son, por tanto, provisionales y siempre susceptibles de ser modificadas. Téngase en cuenta, no obstante, que las bibliotecas antiguas y los yacimientos arqueológicos, que desde mediados del siglo pasado [XIX] nos han proporcionado tantos documentos inéditos y manuscritos muy antiguos de textos conocidos por copias posteriores, han sido ahora objeto de investigaciones muy concienzudas. La probabilidad de nuevos descubrimientos sensacionales es, en consecuencia, escasa. Así pues, se puede dar un crédito razonable a la exposición que sigue, en la medida en que interpreta correctamente los documentos disponibles.

AGRADECIMIENTOS

La sabiduría que procura la edad le permite a un autor ver que él no se ha hecho a sí mismo, sino que es el portavoz de su medio. Así pues, es a Estrasburgo, a su venerable universidad y a la facultad de teología protestante que fue su núcleo inicial, a las que quiero dar las gracias por la atmósfera de libre investigación y de trabajo constante en la que me han permitido vivir desde hace casi medio siglo y en la que este pequeño libro poco a poco ha ido madurando.

Mi reconocimiento también va dirigido a mi esposa, a quien debe tanto la realización material de este texto y cuyas buena voluntad inalterable y mirada crítica han hecho posible que la presente obra tome forma.

PONTO EUXINO
Danubio
Morava
BALCANES
Sinope
Amastris
PONTO
MONTES PÓNTICOS
Tiber
Roma
ITALIA
Marica
Vardar
RÓDOPE
Nicomedia
Kizilirmak
Pozzuoli
MACEDONIA
Filipos
Neápolis
Tesalónica
BITINIA
Salarya
Berea
Tróade
MISIA
GALACIA
CAPADOCIA
PINDO
MAR EGEO
Pérgamo
Tiatira
ASIA
FRIGIA
OSROENA
Esmirna
Sardes
Filadelfia
Antioquía de Pisidia
TAURO
Tarso
SICILIA
ACAYA
Atenas
Corinto
Éfeso
Tralles
Hierápolis
Iconio
CILICIA
Reggio
Magnesia
Colosas
Listra
Derbe
Seleucia
Antioquía
Siracusa
Cencreas
Mileto
Laodicea
Perge
PELOPONESO
PATMOS
PANFILIA
TAURO
COS
LICIA
Mira
CHIPRE
SIRIA
MALTA
MAR
MEDITERRANEO
Patara
RODAS
Salamina
CRETA
Pafos
FENICIA
Sidón
Damasco
Buenos Puertos
Tiro
Tolemaida
Nazaret
Cesarea
Pela
Jope
Jerusalén
JUDEA
Cirene
Asdod
MAR MUERTO
Gaza
CIRENAICA
LIBIA
Alejandría
Nilo
ARABIA
EGIPTO

1

EL JUDAÍSMO AL INICIO DE NUESTRA ERA

Los dos pequeños reinos constituidos en Palestina después de los reinados de David y de Salomón fueron barridos, como es sabido, por la invasión asiria del siglo VIII el primero, el de Israel, y por la invasión babilonia de comienzos del siglo VI antes de nuestra era el segundo, el de Judá. En ambos casos, gran parte de la población judía superviviente fue deportada a Mesopotamia, donde pervivió. El regreso a Palestina, posible por el establecimiento de la dominación persa sobre todo el Próximo Oriente (fin del siglo VI a.n.e.), solo fue parcial, y Mesopotamia siguió siendo durante muchos siglos un centro muy activo de vida judía. El imperio de Alejandro, y luego el reino seleúcida, ofrecieron a partir de finales del siglo IV a los judíos que habían permanecido en Mesopotamia la ocasión de implantarse en Persia, al este, y en Siria y Anatolia, al oeste. En ese mismo tiempo, la monarquía de los Tolomeos facilitó la implantación en Egipto y en la Cirenaica de judíos palestinos. A causa de esto, cuando el Imperio parto se apoderó de Mesopotamia (170 a.n.e.), y cuando más tarde el Imperio romano se hubo anexionado toda la cuenca del Mediterráneo oriental (siglo I a.n.e.), estos dos grandes estados encontraron en sus territorios respectivos una diáspora judía muy importante que contaba con unos cuantos millones de miembros y continuaba su expansión en el interior del nuevo marco político así creado.

Esta diáspora, que había disfrutado desde hacía siglos de un estatuto privilegiado, tenía una organización local variable, pero sólida en todas partes, como correspondía a una minoría deseosa de guardar su particularismo. ¿Puede hablarse de «sinagogas» desde antes de nuestra era? Es probable, en la medida en que estas instituciones desempeñaban a un tiempo un papel de enseñanza y de jurisdicción, por no mencionar la tarea de representación de la comunidad ante las autoridades locales. Estas sinagogas contribuían fuertemente a preservar la cohesión del grupo judío,

constantemente puesto de nuevo en presencia de la Torá. Pero, al mismo tiempo, las colonias de la diáspora mantenían un contacto permanente con la civilización de su entorno, tanto más por haber adoptado su lengua, en especial el arameo y el griego. La aparición de traducciones en arameo de libros de la Biblia hebrea desde antes de nuestra era (tárgumim fragmentarios hallados en Qumrán) es muestra de que no se entendía ya el hebreo en muchas sinagogas. Del mismo modo, la publicación de una traducción griega de esta recopilación, la de los Setenta, es testimonio de que el griego se había convertido en la lengua habitual en muchas de las sinagogas de la diáspora.

Las influencias de la civilización del entorno no se limitaban a la lengua. También un determinado número de ideas filosóficas o religiosas hallaba acogida en las comunidades de la diáspora. De este modo, el platonismo proporcionó a Filón de Alejandría categorías de pensamiento, y la exégesis alegórica practicada por la interpretación de Homero fue aplicada a las Sagradas Escrituras por el mismo Filón y por otros autores judíos alejandrinos. Asimismo, después de haber experimentado la influencia de la religión babilonia (relato de la Creación, temas astrológicos, etc.), el judaísmo mesopotámico adoptó cierto número de temas de la religión irania (dualismo, Juicio final, resurrección de los muertos, etc.), que reaparecerán poco antes de la era cristiana en Qumrán y entre los fariseos de Palestina. Por lo demás, diversos sincretismos hacían aparición en unos sitios y en otros en los márgenes de las sinagogas: uno de los casos más llamativos de este fenómeno es la asimilación por determinados judíos de Asia Menor del dios frigio Sabacio a Yahvé Sabaot a partir de finales del siglo II a.n.e.

A pesar de todos estos fenómenos, los judíos de la diáspora permanecían fieles a su herencia gracias a su apego al Templo de Jerusalén. Aceptaban pagar un impuesto para el sostenimiento de ese santuario único. Practicaban con celo la peregrinación con ocasión de las principales fiestas del calendario israelita. Algunos de entre ellos incluso venían a establecerse a Jerusalén, con la esperanza de ser enterrados allí y de estar así en primera fila cuando llegara la resurrección de los muertos. Se unía a ello la observancia de los mandamientos de la Ley mosaica, a pesar de todas las divergencias que existían en la interpretación de esta.

El judaísmo palestino, por su parte, no tenía la importancia numérica de la diáspora, pues no reunía a más de un millón de personas a comienzos de la era cristiana. No obstante, a diferencia de todos los grupos de la diáspora, este judaísmo era mayoritario en su provincia. Palestina contaba ciertamente con minorías importantes: los samaritanos, que ocupaban el centro de la provincia; los descendientes de los filisteos, helenizados en su mayoría, que seguían viviendo en las localidades de la costa mediterránea, de Rafia a Asdod; las ciudades de la Decápolis, ya relativamente antiguas, y las nuevas ciudades (Cesarea, Betsaida Julia, Séforis, Tiberiades), que tenían una población en parte judía, pero estaban habitadas sobre todo por colonos sirios, griegos y romanos. Pero los judíos eran con diferencia los más numerosos en la provincia, sobre todo desde que la dinastía asmonea hubo convertido por la fuerza a la población de Galilea (hacia 104-103 a.n.e.).

Nacida del levantamiento de los Macabeos contra la helenización impuesta por Antioco Epifanes (166-160 a.n.e.), esta dinastía había conseguido restablecer en Palestina un estado judío independiente por primera vez desde hacía cuatro siglos. Los soberanos asmoneos que se sucedieron hasta el 37 a.n.e. ejercieron casi todos la función de sumo sacerdote. Nada parecía, así pues, oponerse a la aplicación integral de la Ley mosaica como base del derecho. Pero esta exigencia de los judíos piadosos solo fue realizada de forma muy parcial y temporal, a causa de la atormentada historia política que conoció Palestina durante este periodo, y de la atracción creciente que sobre todos los judíos de la alta sociedad ejercía la civilización helenística. La llegada progresiva al poder de la dinastía herodiana, de origen idumeneo (63-37 a.n.e.), luego el establecimiento a partir del año 6 de nuestra era de la administración directa de Judea y de Samaria por Roma, volvieron caduca esta esperanza, aunque los tribunales judíos guardaran cierta autonomía.

Ante este doloroso fracaso, los medios más activos del judaísmo palestino adoptaron actitudes que pueden calificarse sin exageración de sectarias. El grupo más privilegiado era el de los saduceos, compuesto por familias sacerdotales que ejercían sus funciones en el Templo de Jerusalén. Este grupo muy conservador era no obstante el que estaba más abierto a las influencias

helenísticas. A su modo de ver, la celebración regular del culto en el santuario elegido por Dios estaba en el centro de la Torá. Así pues, era esencial que los responsables del Templo y de su gestión permanecieran en relaciones estrechas con las autoridades políticas para que estas respetasen y protegiesen la vida del culto, incluidas las peregrinaciones. Los demás aspectos de la Ley eran comprendidos sobre todo como reglas rituales destinadas a preservar la pureza del pueblo con vistas al culto. La interpretación moral y social de los mandamientos apenas les parecía estar justificada. Por lo demás, los saduceos solo aceptaban parcialmente la autoridad de los escritos de los profetas y consideraban únicamente el Pentateuco como verdadera Escritura sagrada.

Frente a ese grupo imbuido de sus privilegios y satisfecho con una sociedad que no ponía en duda su riqueza fundada en el impuesto del Templo, cierto número de sacerdotes había protagonizado una secesión a partir del siglo II a.n.e. en circunstancias que no conocemos bien. Escandalizados por los abusos que comprobaban en la vida del Templo, por los apaños del alto clero con las autoridades políticas más diversas, por las concesiones hechas al espíritu de los tiempos, en especial en materia de calendario litúrgico, estos esenios se habían retirado al desierto y llevaban ahí una vida ascética de la que los hallazgos de Qumrán nos dan una idea mucho más precisa que lo que sabíamos hasta entonces. Organizados en una verdadera orden monástica que cumplía una disciplina rigurosa, obsesionados por la necesidad de preservar su pureza ritual, los esenios se negaban a asociarse al culto del Templo, que en su opinión se había vuelto ilegítimo, y consagraban todos sus esfuerzos a la meditación de las Escrituras, entre las que incluían los escritos de los profetas. El Maestro de Justicia, que había fundado este movimiento antes de finales del siglo II a.n.e. y había sido víctima de una brutal represión, le había legado una hermenéutica fundada en la actualización de los textos, una pasión por la apocalíptica y una teología muy influida por la religión irania. Aunque parece haber existido una especie de tercer orden esenio en las principales ciudades de Palestina, en particular en Jerusalén, dicho movimiento era fundamentalmente sectario y se aislaba de la masa de la población judía, a la que superaban sus especulaciones escatológicas y mesiánicas, y a la que repugnaba su austeridad. Con todo, su abundante producción literaria le aseguró

una amplia irradiación, incluso en la diáspora.

En vez de refugiarse en un ritual impecable o en un rechazo intransigente de la institución sacerdotal empírica, como los saduceos y los esenios, los fariseos había optado por la transformación de una Ley social impracticable en una Ley moral propuesta a cada miembro del pueblo. Surgidos en Palestina antes de que acabara el siglo II a.n.e., los fariseos habían renunciado solo poco a poco a imponer la Ley de Moisés a toda la sociedad palestina. No conocemos bien su historia ni sus ideas anteriores a la ruina del Templo en el año 70 de nuestra era. Pero es claro que, al no poder dar a la Ley mosaica su lugar eminente en la organización de la sociedad, los fariseos se habían empeñado en hacer de la Torá una ley moral propuesta a cada judío preocupado por obedecer a la voluntad divina. Así pues, juntaban en «fraternidades» a las personas deseosas de conformar su vida a esa ley. Con este doble objetivo, hacían de los mandamientos una interpretación aplicable a la vida cotidiana de cada cual y concedían una importancia esencial a la retribución final y a la resurrección de los justos. Este gran esfuerzo de seriedad moral y ritual les valió una cierta admiración por parte de la masa de la población judía de Palestina. Pero implicaba un desdén muy elocuente hacia el «pueblo del país» (Am ha-arets), que según los fariseos descuidaba sus deberes religiosos y morales. Gente de ciudad, como los puritanos del siglo XVII, los fariseos despreciaban de buena gana a los campesinos, a los que veían encerrados en la superstición y el laxismo moral. En fin, también ellos tenían una actitud sectaria.

Por lo que hace a los zelotas, tenían con el resto de la población judía de Palestina las relaciones que toda organización terrorista mantiene con el medio en el que está inmersa. Estas personas que, a la manera del sacerdote Pinjas (Números 26, 6-13), ocupan el lugar de las autoridades claudicantes para eliminar por la violencia a los transgresores de la Ley, pretendían imponer al pueblo una observancia más completa de los mandamientos, al mismo tiempo que ganaban popularidad por sus actos de resistencia contra los romanos. Se los puede comparar a los grupos que, en los países islámicos, se esfuerzan por imponer la sharia como base del derecho. Destinados necesariamente al secreto y a una disciplina rigurosa para escapar a la represión, pensaban actuar en beneficio

de todos, pero vivían forzosamente apartados, en círculos restringidos cuyos contactos con la masa del pueblo eran escasos.

En resumen: a comienzos del siglo I de nuestra era, el judaísmo palestino estaba dividido en grupos minoritarios animados por el deseo de dar a la Torá su verdadero sentido y otorgarle su verdadero lugar, pero en total desacuerdo unos con otros sobre la manera de llegar a hacerlo, y una inmensa mayoría, campesinos en gran parte, que vivía su pertenencia a la religión mosaica sin especiales problemas. Esta mayoría practicaba algunos de los mandamientos esenciales, incluida la costumbre de peregrinar al Templo con ocasión de alguna de las fiestas anuales. Evitaba los matrimonios con extranjeros, pero aceptaba con resignación una organización política y social que no tenía nada que ver con las reglas de la Torá. La vida cotidiana, con sus preocupaciones a menudo gravosas, apartaba a estas gentes sencillas de los sueños reformistas o apocalípticos de los grupos minoritarios, cuyo celo se irritaba e inquietaba ante tanta indiferencia. El «pueblo de Dios» obedecía con tal imperfección a la voluntad divina expresada en la Torá que había buenas razones para preocuparse por su futuro si persistía en provocar de esa manera la cólera del Juez Supremo1.

1. Podrán encontrarse informaciones más completas sobre el contenido de este capítulo en obras como las de Charles Guignebert, Le Monde juif vers le temps de Jésus, París, 1935, 21969; Marcel Simon, Les Sectes juives au temps de Jésus, París, 1960; André Paul, Le Monde des Juifs à l'heure de Jésus, histoire politique, París, 1981.

2

JUAN EL BAUTISTA Y JESÚS DE NAZARET

La incapacidad de los grupos minoritarios para atraer por su senda a la masa del pueblo judío de Palestina no podía dejar de suscitar intentos de salvar la barrera que separaba a los primeros del segundo. Conocemos dos de estos empeños en el primer tercio del siglo I de nuestra era: los de Juan el Bautista y de Jesús.

Juan el Bautista solo nos es conocido por documentos muy incompletos: por una parte, un pasaje de las Antigüedades judías del historiador Flavio Josefo (XVIII, 5, 2), una obra terminada hacia 93-94 de nuestra era; por otra, unos cuantos pasajes del Nuevo Testamento. Se trata de seis pasajes comunes a los tres primeros evangelios1, tres pasajes comunes a Marcos y Mateo2, un pasaje común a Mateo y Lucas3, un pasaje exclusivo de Mateo4, dos pasajes exclusivos de Lucas5, cinco exclusivos de Juan6 y siete exclusivos de Hechos7. Estos relatos referidos a Juan el Bautista, palabras puestas en su boca y alusiones a su actividad, bastan para atestiguar la existencia y la importancia del personaje, incluso si dejan inmensas zonas en sombra, que tampoco aclaran los textos más tardíos.

Este Juan parece haber pertenecido a una familia sacerdotal de Judea. Nació unos cuantos años antes de nuestra era y se retiró al desierto en torno al año 25 de nuestra era para responder a una llamada de lo Alto y llevar una vida ascética. En circunstancias que se nos escapan, adquirió una reputación extraordinaria y atrajo al desierto de Judea a grandes muchedumbres, a las que se puso a anunciar la inminencia de la Visita de Dios a Israel. ¡Una perspectiva temible para un pueblo que descuidaba sus deberes y caía así bajo la cólera divina! Así pues, Juan llamaba a sus oyentes al arrepentimiento inmediato y les ofrecía, en prueba del perdón que Dios les garantizaba a cambio, un baño purificador en el Jordán. Este «bautismo», como decimos calcando el término griego

baptisma, debía estar seguido por una reforma de la conducta de los que lo habían recibido. Incluso si esta conversión consistía para algunos en abrazar la vida ascética (Mc 2, 18 par.), a la inmensa mayoría de los que eran atraídos por Juan los llevaba a reanudar su vida social, familiar y profesional con un comportamiento en adelante ejemplar (Lc 3, 10-12). Todos estaban desde ese momento dispuestos a afrontar el Juicio final con la certeza de que recibirían el favor del perdón divino. La fractura espiritual en el seno de Israel había desaparecido, por tanto, a causa de la gracia ofrecida a todos por Dios. Juan el Bautista aparecía como el Profeta del fin de los tiempos, en quien algunos veían al Elías redivivo anunciado por el profeta Malaquías (Mal 3, 22-24).

Este mensajero intrépido de un Dios que venía a juzgar a su pueblo no dudó en enfrentarse a Herodes Antipas, el hijo de Herodes el Grande, al que los romanos habían concedido el principado de Galilea y de Perea (4 a.n.e.-39 n.e.). Este soberano acababa de desposar a su sobrina, que había sido hasta entonces la mujer de su hermano Herodes Boeto (y no de Filipo como por error dicen los evangelios), lo cual había suscitado la indignación de muchos judíos. Juan el Bautista se hizo portavoz de los adversarios de semejante matrimonio y su voz encontró un eco tal que el príncipe, inquieto por la popularidad creciente de este profeta incómodo, lo encerró en la fortaleza de Maqueronte, en Perea. Algún tiempo después, en circunstancias en torno a las cuales el evangelio de Marcos (6, 17-29) urde un relato más pintoresco que sólido, Juan fue ejecutado en prisión.

De creer a los evangelios, al profeta encarcelado le habían llegado los ecos de la actividad de Jesús y había enviado a un grupo de sus adeptos para saber a qué atenerse sobre el sentido de una predicación y de un comportamiento hacia los que sentía simpatía, pero que también le parecían desconcertantes (Mt 11, 2-19). La respuesta de Jesús, que parafrasea diversas profecías del libro de Isaías, ¿convenció al Bautista de que su antiguo discípulo desempeñaba un papel mesiánico y trastrocaba el esquema apocalíptico en el que él había basado su mensaje? Es dudoso, a la vista del silencio de los evangelios sobre la acogida dada por Juan a la respuesta de Jesús. Por consiguiente, los episodios de los que informan los evangelistas para mostrar al Bautista jurando fidelidad

a Jesús (Mt 3, 14; Lc 1, 44) tienen carácter legendario. La figura cuya venida próxima anunciaba Juan el Bautista era Dios mismo y no un Mesías más o menos humano. Nada autoriza a pensar que el profeta bautista hubiera cambiado de opinión, incluso si Jesús le parecía jugar un papel positivo.

Numerosos indicios muestran que los discípulos reunidos por Juan el Bautista permanecieron fieles a él tras su muerte (Mc 6, 29) y siguieron difundiendo su mensaje hasta en la diáspora (Hch 18, 24-26; 19, 1-8). El cuarto evangelio muestra en sus primeros capítulos huellas de una polémica que opuso a los discípulos del Bautista a los de Jesús. Juan el Bautista es presentado ahí rechazando espontáneamente todo título mesiánico y como un testigo constante de la mesianidad de Jesús, incluso aunque esto requiera oponerse a sus propios discípulos8. Esto prueba que hacia finales del siglo I de nuestra era, cuando fue redactado este evangelio, existía una comunidad para la que Juan el Bautista era el Mesías o el Profeta del fin de los tiempos. El hecho de que algunos pasajes referidos al Bautista en los evangelios estén fundados, a todas luces, en una tradición bautista—como sucede con una parte del relato de la infancia del evangelio de Lucas (caps. 1-2), con los pasajes que resumen la predicación de Juan en Marcos, Mateo y Lucas, y con una parte del Prólogo del cuarto evangelio— atestigua también que al menos hasta finales del siglo I existió una comunidad portadora de esta tradición. Los testimonios posteriores relativos a la existencia de una iglesia bautista9 son muy dispersos, pero se puede sin imprudencia encontrar en ellos indicios de la existencia de una comunidad bautista al margen del judaísmo durante buena parte de la Antigüedad tardía. Sin haber conocido el desarrollo del cristianismo, esta comunidad fiel a Juan Bautista parece haber perdurado en determinadas regiones de Oriente Próximo. Es casi seguro que fue excluida de las sinagogas con la eliminación de los minim a finales del siglo I de nuestra era, convirtiéndose así en una secta. Un final paradójico para un movimiento nacido del deseo de reunir a todos los judíos en el arrepentimiento a fin de preparar la Visita de Dios a su pueblo10.

Jesús, por su parte, nos es conocido por una documentación mucho más abundante que en el caso de Juan: los cuatro evangelios del Nuevo Testamento, a los que hay que añadir unos cuantos pasajes

del resto de esta compilación, elementos contenidos en distintos evangelios apócrifos, en primer lugar, el Evangelio de Tomás hallado en su forma completa hace medio siglo en Nag-Hammadi (Egipto)*, y en algunos escritos patrísticos de los siglos II y III de nuestra era. Así y todo, no tenemos ningún documento fiable relativo al Jesús histórico en los escritos judíos y paganos de la época, y tampoco la arqueología nos proporciona una información directa sobre este personaje y su entorno. O dicho de otro modo, que las verificaciones entre fuentes distintas son casi imposibles. Además, todos los documentos citados están teñidos por la fe cristiana posterior, lo que hace muy difícil el trabajo crítico que permita remontarse hasta los acontecimientos y los personajes de la historia más allá de los relatos y los discursos impregnados de ideas relativas a la divinidad de Cristo o a la misión de la iglesia en el mundo.

Por estas razones el estudio de la vida del Jesús histórico es desde hace más de dos siglos un campo de batalla en el que se libran despiadados combates11. No es este el lugar de explayarse sobre estos problemas. Nos contentaremos, pues, con el enunciado de algunas conclusiones generales dictadas, como nos parece, por el buen sentido12. Para empezar, no hay razón para poner en duda, como ha sucedido a veces, la existencia histórica de Jesús. Este personaje está demasiado bien atestiguado, es íntegramente demasiado verosímil en su tiempo y su medio, es demasiado importante para explicar la secuencia de los acontecimientos, como para pretender eliminarlo de la historia y hacer de él una especie de divinidad abstracta a la que solo paulatinamente se le habrían dado atributos humanos. Luego, es claro que toda reconstrucción de la biografía de Jesús es imposible, fuera de algunos datos básicos. Desde luego, podemos decir con certeza que Jesús era un judío de Palestina13, que nació poco antes de nuestra era, que vivió sobre todo en Galilea, que fue un predicador popular y sanador, y que fue ejecutado por crucifixión en Jerusalén hacia el año 30 de nuestra era. Podemos asimismo reconstruir algunos de los principales temas de su mensaje y hacernos una idea bastante clara de la clase de audiencia que encontró. Pero no podemos pretender establecer la historicidad de cada relato y de cada una de sus palabras; no podemos establecer con alguna certeza una cronología y una topografía de su actividad pública; ni podemos tampoco reconstruir

un camino exterior e interior del ministerio de Jesús. Una vez reconocidos y aceptados estos límites, hay que huir de la banalización del personaje esforzándonos por captar el sentido de su actividad y de su predicación. Para lograrlo, es indispensable señalar en primer lugar que Jesús se hace bautizar por Juan el Bautista. Esto es prueba de su adhesión plena a la empresa de Juan: llevar a la masa del pueblo judío de Palestina a aceptar la promesa de perdón ofrecida por Dios en la cercanía de su Visita a Israel. Parece incluso que Jesús, venido de su lejana Galilea, habría participado durante un tiempo en la vida del grupo de discípulos del Bautista (Jn 3, 26). A continuación, se separó de él, haciendo que le siguieran algunos discípulos con los que organizó su propia campaña de bautismos para la muchedumbre (Jn 3, 22; 4, 1-2). Cuando Juan fue arrestado, Jesús y su grupo reemprendieron el camino de Galilea y se lanzaron ahí a una vasta empresa de proclamación de un mensaje calificado por Marcos de evangelio (Mc 1, 14 par.). Renunciando a bautizar, retomaron la predicación de Juan aunque con innovaciones.

¿Cuál es la novedad de la predicación de Jesús en relación con la del Bautista? La propia profusión de las palabras de Jesús de las que informan los evangelios hace muy difícil la respuesta a esta pregunta, tanto más dado que la tradición posterior ha podido deformar el sentido de las declaraciones del Maestro. Hay diversos elementos del mensaje de Juan que son conservados por su antiguo discípulo: la audiencia sigue siendo la muchedumbre en la que se mezclan todas las categorías sociales y todas las opciones religiosas; la proximidad de la Visita de Dios es de nuevo afirmada; la llamada apremiante al arrepentimiento es repetida y la misericordia divina sigue siendo la clave de la acción de Dios para con su pueblo. Lo que ha cambiado es que la inminencia del Reino de Dios se ha transformado en misteriosa presencia (Mc 1, 15; Lc 17, 20-21); que el tiempo de gracia, que permitía la llamada al arrepentimiento y el signo del bautismo, se ha cumplido en adelante (Mc 1, 15)14; que no hay ya que prepararse para mañana porque el Reino de Dios debe ser aprehendido desde hoy. Tenemos cierta dificultad en comprender todo lo que esto quiere decir y hay que admitir que se nos escapan algunos datos. El Reino de Dios no tiene ya una realidad visible, sino el ofrecimiento de la gracia divina hecho a todo hombre cuando Jesús habla y actúa. Son la reunión del pueblo

ante Jesús y la comida milagrosa las que atestiguan la presencia de Dios entre los suyos15. Es el poder divino el que libera a los hombres a través de las manos de Jesús el exorcista, el sanador, el vencedor de la muerte. Es la enseñanza inspirada del Maestro cuya autoridad única (Mc 1, 22) le permite revelar detrás de cada mandamiento la exigencia ilimitada de Dios (Mt 5, 17-48) y detrás de cada situación humana, su sentido profundo (Mt 5, 3-12).

En resumen, este Reino de Dios paradójico está estrechamente vinculado con la presencia de Jesús entre su pueblo. Al estar presente entre la gente humilde del campo dejada de lado por los grupos organizados16 y al estar dispuesto a plantar cara tanto a estos17 como a las autoridades religiosas18, Jesús es movido a todas luces por un sentido muy fuerte de su misión y de su relación con Dios. Se ha citado a menudo, con razón, la audaz familiaridad del apelativo Abba (Mc 14, 36), equivalente arameo de nuestro «papá», con el que se dirige a Dios. Puede evocarse también la frase de Mateo (26, 53), que muestra que Jesús tenía la seguridad de estar protegido desde lo Alto, y la de Juan (2, 19-20), sobre la certeza de poder, en caso de necesidad, movilizar la potencia divina misma.

¿Hay que hablar en este sentido, como se ha hecho a menudo, de una «conciencia mesiánica» de Jesús? La expresión no es afortunada, porque la misión de la que este se sentía investido no tenía más que una lejana relación con las concepciones del Mesías extendidas en el judaísmo de su tiempo, ya se trate del Mesías político o del Mesías sacerdotal. Pero no es dudoso que Jesús se formó una idea muy elevada del papel que Dios le había confiado para el establecimiento de su reino. ¿Utilizó la expresión apocalíptica de «Hijo del hombre», tomada de Daniel (7, 13-14) y de la literatura reunida bajo el pseudónimo de Enoch, para designarse a sí mismo? Es este un problema enormemente complejo en el que no tenemos necesidad de embarcarnos ahora. Digamos tan solo que no es imposible19, en la medida en que en arameo este giro era también una manera de designarse a sí mismo sin emplear el odioso «yo».

Sea como fuere, la extraordinaria pretensión de Jesús de acercarse a Dios, aunque él lo concibiera, con toda la tradición judía, como

trascendente, contribuyó sin duda a la catástrofe que vino a interrumpir prematuramente su actividad. Esta duró entre dieciocho meses y tres años y se desarrolló principalmente en Galilea. En el curso de una peregrinación a Jerusalén, Jesús provocó en el atrio del Templo un breve altercado en torno a las mesas de los comerciantes que ofrecían a los fieles productos destinados a las ofrendas y los sacrificios (Mc 11, 15-19 par.). Su presencia en el interior del santuario le parecía incompatible con el carácter sagrado de este recinto. Esta acción, realizada con autoridad, le valió a su autor un gran prestigio entre la muchedumbre de peregrinos y lo convirtió en un hombre peligroso a los ojos de las autoridades del Templo y del ocupante romano. A la primera ocasión, que no sabemos si tuvo lugar días o meses después del incidente del Templo, Jesús fue arrestado en los arrabales de Jerusalén por la guardia del Templo; luego, tras un interrogatorio ante las autoridades judías, fue entregado a los romanos, que le condenaron a morir en la cruz como perturbador del orden público. La ejecución fue inmediata y los discípulos, que habían escapado del arresto, se dispersaron y se escondieron, hundidos por esta tragedia que reducía a la nada las pretensiones de Jesús y su propio papel en el Reino de Dios. La cuádruple narración de estas dramáticas jornadas que nos ofrecen los evangelios del Nuevo Testamento se remonta a un arquetipo compuesto en Jerusalén pocos años después de los acontecimientos. Pero este texto, destinado a ser leído durante las celebraciones solemnes con los peregrinos ganados para la fe cristiana, es más litúrgico que histórico, y solo nos da una imagen muy imperfecta y muy tergiversada de lo sucedido durante esas trágicas jornadas20.

En cualquier caso, el desastre fue completo. El Reino de Dios, cuya aurora creyeron haber visto los campesinos y los pescadores de Galilea, y luego los peregrinos que subían a Jerusalén, se había desvanecido con la muerte de aquel que era su portador. Después del desmoronamiento de la esperanza suscitada por Juan el Bautista, vino el hundimiento irremediable del frágil y paradójico edificio que Jesús había levantado con tanto talento. En resumen, este doble intento por conducir a Dios a la gran masa de los judíos palestinos no obtuvo ningún resultado perdurable. Estaba franco el camino para la movilización del pueblo por los zelotas, que condujo en el año 70 de nuestra era a la ruina del Templo, y luego para que

se hicieran con el judaísmo los escribas del partido fariseo instalados en Jamnia: los primeros en llevar a su pueblo bajo el yugo de la Ley de Moisés, tras el desastre provocado por los zelotas.

1. Mc 1, 1-8 par.; Mc 1, 9-11 par.; Mc 2, 18 par.; Mc 6, 14-16 par.; Mc 8, 28 par.; Mc 11, 29-33 par.

2. Mc 1, 14 par.; Mc 6, 17-29 par.; Mc 9, 9-13 par.

3. Mt 11, 2-19 par.

4. Mt 21, 32.

5. Lc 1, 5-80; 11, 1.

6. Jn 1, 6-8, 15; 1, 19-37; 3, 22-4, 3; 5, 33-36; 10, 40-41.

7. Hch 1, 5, 22; 10, 37; 11, 16; 13, 24; 18, 24-26; 19, 1-8.

8. Cf. en especial Jn 3, 22-36.

9. Reconocimientos clementinos I, 60; Efrén, Evangeliorum Concordantiae Expositio, y algunos pasajes antiguos de la Ginza de la secta mandea.

10. Sobre Juan el Bautista y su medio, así como sobre su actitud hacia Jesús, puede leerse Maurice Goguel, Au seuil de l'Évangile, Jean-Baptiste, París, 1928; Jean Daniélou, Jean-Baptiste, témoin de l'Agneau, París, 1964; Charles H. Scobie, John the Baptist, Londres, 1964; Laurent Guyénot, Le Roi sans Prophète, l'enquête historique sur la relation entre Jésus et Jean-Baptiste, s.l., 1996.

* Cf. Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, ed. de Antonio Piñero, Francisco García Bazán y José Montserrat Torrents, Trotta, Madrid, vol. I, 52018; vol. II, 52016; vol. III, 32016.

11. Albert Schweitzer dibujó en 1906 un cuadro inteligente de las disputas en torno a las «Vidas de Jesús» (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, cuya primera edición se titulaba Von Reimarus zu Wrede). Desde entonces no han cesado los enfrentamientos.

12. Cf. Étienne Trocmé, Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie, Neuchâtel, 1971. Por desgracia, las incontables Vidas de Jesús que inundan el mercado prefieren el pintoresquismo al buen

sentido.

13. El Jesús egipcio de Philippe d'Aulan (La Parole de Jésus, trad. del copto con estudios y comentarios, Saint-Michel de Boulogne, 1996), fundado en una interpretación muy personal del Evangelio de Tomás, no tiene ninguna verosimilitud histórica.

14. Es así como hay que comprender esta frase.

15. Mc 6, 30-45 par.; 8, 1-10 par.

16. Mc 6, 33-34.

17. Mc 12, 13-27 par.

18. Mc 11, 15-18, 27-33; 12, 1-12, 28-40 par.

19. Cf. Mc 2, 10.28; 8, 31.38; 9, 9.12.31; 10, 33.45; 13, 26; 14, 21.41.62 par.

20. Étienne Trocmé, The Passion as Liturgy, Londres, 1983, aporta la demostración de este análisis de los relatos de la Pasión, todavía demasiado poco tenida en cuenta por los autores que escriben sobre este tema, como por ejemplo Simon Légasse, Le Procès de Jésus, París, 2 vols., 1994-1995.

3

LA PRIMERA IGLESIA DE JERUSALÉN

Sin embargo, el capítulo de la historia de Israel abierto por Jesús no estaba cerrado. Los discípulos del Maestro crucificado habían huido y muchos de ellos habían regresado a Galilea para reemprender allí su existencia ordinaria, por ejemplo la pesca en el lago Tiberiades (Jn 21, 2-3). Su entusiasmo había decaído por completo (Lc 24, 17-21). Habían sido engañados y, con independencia de su pesar, no estaban dispuestos a ser movilizados de nuevo.

Fue entonces cuando se produjeron fenómenos extraordinarios que modificaron por completo su actitud. No se trata de signos cósmicos, ni de acontecimientos públicos, sino de fenómenos privados, reservados a los discípulos (cf. Hch 10, 40-41): apariciones del difunto que afirmaba estar vivo más allá de la muerte y que les ordenaba proseguir su obra. No existe ningún relato seguro sobre estas apariciones: el evangelio de Marcos no aporta ninguno; los otros tres evangelios los contienen1, pero son incompatibles unos con otros; los Hechos de los Apóstoles presentan su propia versión2 y ofrecen tres relatos divergentes de la aparición de Jesús resucitado a Saulo/Pablo de Tarso3; este último no cuenta en ninguna parte de sus cartas la aparición cuyo beneficio recibió y se contenta con alusiones muy breves4.

No obstante, no hay duda de que estas «cristofanías» son el origen de la fe en Jesús como Mesías y de la actividad de los discípulos para difundir esta convicción. La antiquísima confesión de fe citada por Pablo en 1 Corintios (15, 3-7) es la mejor prueba de ello. Sería, así pues, importante hacerse una idea de lo que realmente pasó poco después de la inhumación de Jesús.

El carácter tardío y legendario de los diversos relatos los hace inutilizables para el historiador, excepto por lo que hace a la aparición a Saulo de Tarso, cuyas tres versiones parecen retrotraerse

a dos tradiciones independientes, una procedente de la iglesia de Damasco y la otra del grupo de misioneros que acompañaban a Pablo5. Hay en los rasgos comunes a las dos tradiciones un núcleo histórico al que volveremos más abajo. La ausencia de un relato antiguo de las otras apariciones se explica fácilmente por el carácter sagrado del encuentro con un ser divino. Se podía afirmar que se había encontrado a Jesús resucitado, como lo hace el propio Pablo, testimoniar que otros habían hecho la misma experiencia… pero no contar el acontecimiento. En cambio, la enumeración de las apariciones del Resucitado se convirtió muy pronto en un elemento esencial de la confesión de fe: la fórmula de 1 Corintios (15, 3-7), ya venerable en los años cincuenta de nuestra era, cuando Pablo evangelizaba Corinto, lo muestra muy a las claras. Esto es tanto como decir que estas apariciones tenían para los cristianos una importancia capital que no nos permite despreciarlas. Hay otro dato que interesa al historiador: dos de los evangelios mencionan a una o a varias mujeres como aquellas a quienes Jesús se les apareció por primera vez6. Este hecho, que no ha parecido digno de figurar en la confesión de fe, a causa del estatuto inferior de la mujer, pertenece con toda probabilidad al núcleo histórico que hay que examinar.

Por último, hay que mencionar los relatos del hallazgo del Sepulcro Vacío. La cuádruple narración del descubrimiento que hacen las mujeres de que el sepulcro donde Jesús había sido inhumado está abierto y vacío7 ha sido considerada con frecuencia como puramente legendaria. El Sepulcro Vacío no es mencionado en la confesión de fe de 1 Corintios (15, 3-7), ni en las epístolas paulinas, que evocan a menudo la resurrección de Cristo; la presencia de ángeles en la tumba es un rasgo mitológico; hay diferencias importantes entre los cuatro relatos, que se basan todos en la idea de que la tumba de Jesús estaba claramente identificada, mientras que la inhumación en una fosa común era la regla habitual para los condenados ejecutados. A pesar de la fuerza de estos argumentos, se impone la prudencia, pues este relato del Sepulcro Vacío es la conclusión de un relato litúrgico de la Pasión del que cabe afirmar, sin vacilación, que se formó en los diez años que siguieron al suplicio de Jesús, y además en Jerusalén. En estas condiciones, el historiador debe, sin duda, admitir que hay un núcleo histórico en este episodio, al que se ha otorgado más valor al sustituir el testimonio de las mujeres, considerado demasiado endeble8, por el

testimonio de los ángeles.

Podemos pensar, pues, que al descubrimiento del Sepulcro Vacío por unas mujeres que seguían a Jesús le sucedieron distintas apariciones del Resucitado, unas a individuos, como Pedro (1 Cor 15, 5; Lc 24, 34) y Santiago (1 Cor 15, 7), otras a grupos más o menos numerosos, como los Doce (15, 5) o los apóstoles (15, 7), e incluso ante toda una asamblea (15, 6). Estas apariciones tuvieron lugar en sitios distintos, unas en Jerusalén, como afirman el evangelio de Lucas y el de Juan, capítulo 20, otras en Galilea9 o en otros lugares10. En cuanto a su fecha, lo único que podemos decir es que comenzaron poco después del descubrimiento del Sepulcro Vacío y que duraron unos cuantos meses, quizá unos años, a pesar del esfuerzo del autor de Hechos de los Apóstoles por limitarlas a los cuarenta días posteriores a la resurrección (Hch 1, 9).

De las reacciones, conciliábulos, quizá de las polémicas suscitadas por esos acontecimientos turbadores, no sabemos nada. A lo sumo podemos decir que a juzgar por la disposición del contenido de la confesión de fe citada por Pablo en 1 Corintios (15, 3-7), las apariciones concernieron a dos grupos, el uno asociado a Pedro, uno de los primerísimos discípulos de Jesús, a saber: los Doce y una comunidad de más de quinientos hermanos, y el otro asociado a Santiago, hermano del Señor, a saber: «todos los apóstoles». Esta bipolaridad de los círculos concernidos por las cristofanías constituye un hecho bruto que nuestra documentación no nos permite analizar más finamente. Solo se puede decir que el grupo en torno a Pedro tiene el aire de una comunidad religiosa cuya dirección extrae su autoridad de las relaciones estrechas que Pedro había mantenido con Jesús durante su ministerio público, mientras que Santiago parece gozar de una legitimidad dinástica que le autoriza a delegar su autoridad en mandatarios, pues tal es, según el uso judío del término, el sentido de la palabra «apóstol». De creer al libro de los Hechos (1, 13-14) y a la epístola a los gálatas (1, 18-19), estas dos personas y sus allegados pronto se encontraron unos al lado de los otros en Jerusalén, donde habían decidido instalarse.

Es esta una elección sorprendente. En vez de beneficiarse de la simpatía suscitada por la actividad de Jesús en Galilea, región de la

que, por lo demás, eran originarios, los favorecidos por las apariciones del Resucitado se meten en la boca del lobo, en el lugar donde las autoridades del Templo y las autoridades romanas se habían asociado para deshacerse de Jesús. Esta elección paradójica solo puede comprenderse si se admite una doble motivación por parte de los miembros de ambos grupos. En primer lugar, persuadidos como estaban de que el Templo y la Ciudad Santa eran el lugar escogido por Dios para su intervención escatológica, pensaron evidentemente que Cristo, cuya resurrección era buena prueba de su legitimidad, vendría de nuevo en este lugar para acabar su obra trágicamente interrumpida. Así pues, era preciso que los fieles del Resucitado estuvieran en ese mismo lugar para acoger a su Maestro cuando hubiera retornado. Esto bien justificaba correr algunos riesgos.

Por otra parte, todos los favorecidos por las apariciones del Resucitado habían comprendido este acontecimiento trastornador como una orden de misión. Consideraban, en consecuencia, que habían recibido el mandato de continuar la predicación de su Maestro ante Israel. La afirmación de la presencia del Reino de Dios ligada a la persona de Jesús se transformaba, no obstante, en razón de las circunstancias, en el anuncio de la inminencia de un retorno del Cristo a este mundo, que realizaría al punto ese Reino divino tan esperado. ¿Qué mejor sitio, para difundir ese mensaje, que la ciudad a la que los peregrinos afluían en masa varias veces al año, procedentes de toda la Palestina judía y de la diáspora?

Es indudable que algunos partidarios de Jesús permanecieron en las ciudades de Galilea donde se habían encontrado con el Maestro. Los veremos allí en lo que sigue. Pero nada permite afirmar que se hubieran organizado en comunidades religiosas distintas de las sinagogas. Sin duda habían continuado vinculados a su actividad profesional y a su vida familiar, sin dejar de guardar el recuerdo agradecido de lo que Jesús les había aportado. Más constituían un terreno favorable para la acción ulterior de predicadores cristianos que un grupo coherente capaz de enunciar una teología o una cristología propias.

Muy otra era la situación de los grupos establecidos en Jerusalén.

Los Hechos de los Apóstoles nos proporcionan sobre estos últimos, en especial en los capítulos 1 al 5, multitud de informaciones más o menos sólidas. Así pues, hay que hacer una crítica atenta de estos capítulos para conseguir reconstruir con verosimilitud las instituciones, la vida y el pensamiento de este núcleo de unas cuantas decenas de personas, enseguida engrosado por la adhesión de un buen número de hermanos ganados por la predicación de los portavoces del Resucitado.

El núcleo inicial mencionado en Hechos (1, 13-15) estaba constituido por discípulos y parientes de Jesús, venidos de Galilea. Para financiar su implantación en Jerusalén, parece que vendieron sus bienes inmobiliarios y pusieron en común las sumas así reunidas. Entre los hermanos que se les unieron en la capital, al menos algunos hicieron lo mismo y, a cambio de este sacrificio, fueron admitidos en el grupo de los «santos» (4, 34-37), cuyo prestigio era lo suficientemente grande como para suscitar maniobras fraudulentas por parte de candidatos sin escrúpulos, como lo muestra el lamentable episodio de Ananías y Safira (5, 1-11). La gestión del fondo comunitario estaba a cargo de los «Doce», un grupo de discípulos designados en vida por Jesús, según todas las apariencias11, y que, como hemos dicho, habían tenido el privilegio, a continuación de su animador Simón, llamado «Pedro», de ser testigos de las primeras apariciones del Resucitado. Aparte de la probable referencia a las doce tribus de Israel12, hay en la función directora de los «Doce» una semejanza llamativa con la autoridad reconocida en Qumrán a un grupo de «doce hombres y tres sacerdotes»13. Acaso estemos aquí ante un indicio de influencia esenia en la primitiva iglesia de Jerusalén, donde la práctica de la comunidad de bienes podría también estar inspirada en el modelo de Qumrán, incluso aunque hubiera tenido originalmente un motivo empírico.

Se objetará quizá que Jesús, hasta donde sabemos, no había tenido ningún contacto con el esenismo y que un grupo religioso que había venido a establecerse en la Ciudad Santa no tenía mucho en común con los cenobitas del desierto de Judea. Es cierto; pero los discípulos de Jesús, privados de la presencia de su Maestro, tenían que reinventarlo todo y los esenios les ofrecían a la vez una reflexión sobre el Mesías y una interpretación de las profecías que

actualizaba su contenido, por no mencionar un seductor modelo institucional. Hay que añadir que una tercera orden esenia parece haber sido implantada en determinadas localidades de Palestina, incluida Jerusalén, donde la arqueología revela la existencia de un barrio esenio. En suma, la existencia de relaciones entre los esenios y los primeros discípulos de Jesucristo reunidos en Jerusalén no es ninguna imposibilidad, todo lo contrario. Sería ingenuo creer que la comunidad cristiana no fue más que un calco del esenismo. Pero lo sería aún más imaginar que la iglesia se constituyó sin experimentar la influencia de ese gran movimiento contestatario judío14.

El modelo esenio, como hemos dicho, fue largamente imitado por la iglesia primitiva en el plano institucional: un grupo central de «santos» que gozan de gran autoridad, en torno a un colectivo de doce hombres que ejercen todos los poderes; comunidad de bienes en el seno de este núcleo; disciplina rigurosa impuesta a los miembros del grupo; ejercicio muy amplio de la solidaridad entre los miembros de este grupo, pero también hacia todos los miembros que pasen necesidad, comenzando por las viudas (Hch 6, 1). La entera comunidad, y más aún su nudo central, llevaba una vida litúrgica muy activa y altamente organizada. A las horas de la oración judía, sus miembros se reunían en el atrio del Templo (Hch 2, 46; 3, 1), donde su presencia suscitaba a la vez cierto entusiasmo popular y reacciones más o menos vivas de las autoridades sacerdotales. La práctica cotidiana de las comidas en común, con elementos litúrgicos que no conocemos bien, estaba reservada a las reuniones más privadas que juntaban a los hermanos en las casas (2, 46). No sabemos nada de las condiciones para la administración del bautismo, que parece haberse practicado desde muy temprano (2, 38-41) y que debía de ser un rito de admisión cercano al bautismo de Juan el Bautista. Durante las reuniones domésticas, se impartía enseñanza, en especial por los Doce (2, 42). Esta enseñanza implicaba sin duda una interpretación cristológica de la persona y de la obra de Jesús, acompañada por referencias a la Escritura y exhortaciones morales.

A esta vida litúrgica cotidiana se añadía, como era natural en el medio judío, la celebración de las fiestas del calendario, comenzando por el sabbat. No obstante, parece que desde el principio los discípulos de Jesús añadieron a los ritos judíos, que

quizá no celebraban en su totalidad, sobre todo cuando se trataba de sacrificios sangrientos, actos litúrgicos nuevos. La tarde posterior al sabbat, o el día siguiente por la mañana, se celebraba en las casas la resurrección de Jesucristo, apoyándose quizá en listas de apariciones como la de 1 Corintios 15. Este es el origen de la práctica del culto dominical. Durante las fiestas que atraían hasta Jerusalén a muchedumbres de peregrinos, en especial con ocasión de la Pascua, se conmemoraba la Pasión de Jesús de manera más pública, reuniendo a los hermanos de Jerusalén, y a aquellos que habían llegado en peregrinación a la capital, en los lugares de algunos de los episodios que habían marcado los últimos días del Maestro, y narrándoles las etapas de su martirio. Ese es el origen de los relatos que los cuatro evangelios hacen de la Pasión y que se remontan todos a un mismo arquetipo del que puede decirse que había adquirido su forma definitiva menos de diez años después de esos trágicos acontecimientos. El lugar privilegiado que el relato de la última comida de Jesús con sus discípulos ocupa en esta larga narración sugiere que esas reuniones incluían una comida conmemorativa más solemne que las comidas comunitarias cotidianas. En suma, lo que en adelante se llamaría eucaristía se añadía a los que los siglos II y III denominaron «ágapes».

Los dirigentes de la comunidad solo ejercían actividades de gestión, disciplinarias y litúrgicas. Su tarea esencial era impartir a los miembros una enseñanza susceptible de dar un sentido positivo a los trágicos acontecimientos que habían arrancado de su lado a su Maestro, como también a la vida de la comunidad y de cada uno de los hermanos. Para comprender el destino paradójico de Jesús, la Escritura sagrada ofrecía algunas claves en todos aquellos lugares en que hablaba del sufrimiento del Justo o del Servidor del Eterno, tanto más cuanto que estos pasajes terminaban casi siempre con la afirmación del triunfo divino y del retorno a la vida de los desdichados oprimidos. Igual que los esenios, los primeros cristianos consideraron estos textos antiguos como profecías relativas a los acontecimientos que se habían desarrollado ante sus ojos y vieron en ellos ante todo el anuncio de la muerte y de la resurrección de Jesucristo, así como la afirmación de su carácter salvífico. Otros pasajes relativos al perdón divino, a la efusión del Espíritu Santo o al amor de los hermanos fueron aplicados a la primitiva iglesia y a sus miembros, de la misma manera que los

hombres de Qumrán habían leído en ellos su propio destino. ¿Hay que llegar a pensar, como el crítico inglés C. H. Dodd15, que en realidad los primeros cristianos redujeron la Escritura sagrada a la cuarentena de capítulos en los que leían tales profecías? ¿Hay que suponer incluso que la Biblia de los primeros cristianos solo estaba formada por algunos versículos que profetizaban la suerte de Jesús y de los primeros discípulos, como se ha sostenido también? Tal cosa sería ir demasiado lejos. Pero hubo ciertamente grados en la autoridad reconocida a los Libros sagrados, que sin duda no eran leídos en su integridad.

Otra fuente de la enseñanza prodigada por los primeros maestros cristianos era el rico tesoro de la titulatura mesiánica elaborada por los esenios gracias a los elementos proporcionados por la Escritura sagrada. Lo que había sido de aplicación al Maestro de Justicia o a uno de los Mesías del fin de los tiempos fue masivamente referido a Jesús: Mesías, traducido como «Cristo» en griego; Profeta, a menudo en referencia a Deuteronomio 18, 15.18-19; Señor, título reservado a Dios en la Biblia judía; Servidor de Dios; el Santo y el Justo; Príncipe y Salvador, etc. Sería vano buscar en esta profusión un orden o una doctrina elaborada. Lo que se pone claramente de manifiesto es que se quiere hacer de Jesús el Enviado último de Dios entre los hombres, el portador de la revelación perfecta y de la redención total. No es excesivo decir que la primitiva iglesia de Jerusalén creó la cristología y que fue sobre esta base sobre la que se construyó el pensamiento cristiano.

La enseñanza dada por los dirigentes de la iglesia primitiva a sus fieles comportaba también una importante componente moral. La Ley mosaica seguía siendo para ellos en este dominio una referencia esencial, como lo era para todos los judíos. Pero se trataba de la Ley tal como Jesús la había interpretado: en exergo el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Mc 12, 28-34 par.); búsqueda detrás de los mandamientos —en particular, los del Decálogo— de la exigencia ilimitada de Dios (Mt 5, 17-48 par.); universalización de la noción todavía un poco tribal de «prójimo» (Lc 10, 29-37), etc. En esta comprensión, la Ley se convertía en la llamada lanzada a la conciencia individual, en lugar de ser la regla que rige la vida social. Para hacer incontestable esta transformación, la enseñanza del Maestro, que ya había sido

memorizada en vida de este, fue conservada con sumo cuidado y transmitida a los nuevos conversos. Esta tradición, completamente oral en sus comienzos, fue poco a poco ordenada y tomó una forma escrita. Además de las palabras de Jesús sobre el sentido de la Ley, incluía también los relatos de controversias sostenidas por el Maestro ante distintos adversarios y diversos dichos relativos al fin de los tiempos, al Reino de Dios, a la relación de Jesús con el Padre, así como unas cuantas parábolas que ilustraban esta enseñanza. Esta tradición, combinada con distintos complementos sobre los que volveremos, forma la base de los tres primeros evangelios canónicos16.

La comunidad que recibía esta organización y enseñanza no estaba apartada del mundo. Al elegir vivir en una ciudad —por añadidura, ciudad de peregrinaje—, la comunidad había optado por tener relaciones frecuentes con la sociedad que la rodeaba. Estas relaciones estuvieron dominadas por el esfuerzo de difusión del Evangelio que caracterizó a este grupo y sobre todo a sus dirigentes. Al frecuentar regularmente el Templo y al aprovechar cualquier ocasión para evangelizar a la multitud, los primeros cristianos despertaron desde luego oposiciones, pero también suscitaron numerosas adhesiones, de las que el relato de Hechos, capítulos 3 al 5, nos ofrece un cuadro teñido de leyenda, pero bastante fiel para todo lo esencial. Incluso si los números impresionantes citados por el libro de los Hechos (2, 41; 4, 4) están sujetos a cautela, parece que las pocas decenas de personas llegadas de Galilea ganaron rápidamente para su causa a cierto número de compatriotas. Las grandes reuniones de peregrinos con ocasión de las fiestas de primavera y de otoño eran, por lo demás, ocasiones especialmente favorables para difundir la Buena Nueva de la cercanía del Reino de Dios, de la que Jesús iba a ser el iniciador. Como los peregrinos procedían tanto de la diáspora como del judaísmo palestino, podemos admitir que el Evangelio conoció así una amplia difusión y que ciertas comunidades pudieron haber nacido de esta forma, por ejemplo en Damasco, Jope o Lida17, sin que los predicadores de Jerusalén ni siquiera se hubiesen desplazado ahí. No obstante, los dirigentes de la primera iglesia tenían en cuenta la existencia de estas pequeñas comunidades exteriores y adoptaron la costumbre de ir a sostenerlas y de recordarles que la comunidad-madre de la Ciudad Santa era la sede de la autoridad espiritual.

Esta autoridad se traducía en el nombre atribuido a la asamblea cristiana de Jerusalén, llamada iglesia. La forma griega de esta palabra, ekklesia, designa la asamblea general de los ciudadanos y no posee pues, a primera vista, ningún sentido religioso. Pero la versión griega de la Biblia hebrea, llamada de los Setenta, emplea este término para traducir el giro hebreo q(e)hal Yahveh, empleado para designar a la asamblea general del pueblo en el desierto, reunida a la llamada de Moisés. Para resumir, ekklesia tou theou era en el medio judío la designación de la reunión del pueblo elegido. Al utilizar este término, ya sea en su forma hebrea, ya en su forma aramea o en su forma griega, la comunidad de Jerusalén se presentaba como algo muy distinto de un simple movimiento religioso; se afirmaba como la prefiguración de la reunión de todo el pueblo elegido ante su Dios. Los grupos externos a Jerusalén (cf. Hch 9, 31) pertenecían a la misma «iglesia» y dependían de las mismas autoridades, que podían visitarlos para asegurarse de que todo se ordenaba allí conforme a la buena regla.

Pero si el auditorio que recibía la predicación del Evangelio estaba enteramente compuesto por judíos, sin embargo era de una gran diversidad cultural. El relato de Pentecostés referido en el capítulo 2 del libro de los Hechos, a pesar de su forma legendaria, atestigua que Jerusalén atraía, al margen incluso de las peregrinaciones, a judíos de la diáspora más lejana que se establecían ahí para estar cerca del santuario. Una vez que habían sido ganadas para la fe cristiana, estas personas podían desempeñar un papel muy activo en la predicación a sus compatriotas venidos como peregrinos.

Estamos algo mejor informados acerca de uno de estos grupos de judíos no palestinos, establecidos en Jerusalén y receptivos a la predicación cristiana: el que los Hechos de los Apóstoles denominan, con un término muy genérico, los «helenistas», y que parece haber seguido opciones doctrinales distintas de las de la mayoría. Este grupo aparece al comienzo del capítulo 6 de Hechos, en un relato algo reductor. Con el aval de los Doce, se dota de un grupo de siete dirigentes que llevan todos nombres griegos, pero que son todos judíos a excepción de un prosélito. Este nuevo círculo está encargado, según Hechos (6, 3 ss.), de «servir a las mesas», mientras que los Doce se reservan las funciones de predicación y de oración. No obstante, aquellos de entre los Siete de los que nos

enteramos de algo a continuación son ante todo misioneros, a la vez predicadores y taumaturgos (6, 8; 8, 5-7). Así pues, cabe pensar que el arreglo entre los Doce y los Siete evocado en Hechos (6, 3) no se corresponde con la realidad. Los Siete fueron creados en verdad para desempeñar la misma función, en favor de los helenistas, que los Doce para el conjunto de la primera comunidad. Se trata por tanto de una escisión, aunque se realice de mutuo consentimiento.

Para llegar a ese punto, hacía falta más que una diferencia de lengua y que desavenencias en la distribución de la ayuda social a las viudas. ¿No había divergencias doctrinales y actitudes diferentes en relación con el medio ambiente? Es muy probable18. La agresividad de Esteban, principal portavoz de los helenistas, en relación con el Templo19 supone una ruptura completa con la actitud de los Doce, que llevaban a la comunidad a orar en el santuario. Mientras que la primitiva iglesia en su mayoría adoptaba hacia las autoridades del Templo una actitud más bien conciliadora, incluso si esta no llegaba quizá a una participación en el culto sacrificial, Esteban y los suyos buscan el enfrentamiento con esas mismas autoridades, en quienes ven a los mantenedores de una verdadera idolatría. De hecho, el conflicto parece haber estallado muy deprisa después de la emancipación de los Siete, a su vez poco posterior a la fundación de la primera iglesia. En pocas palabras, sin duda no hicieron falta más de uno o dos años para que la seguridad de los primeros cristianos fuera puesta en peligro por los excesos verbales de uno u otro de los helenistas. El linchamiento de Esteban (Hch 7, 57-60) desencadenó una crisis con las autoridades judías, aunque estas distinguieran entre los Doce, obstinados pero conciliadores, y los adherentes a las tesis de los Siete, mucho más perturbadores (Hch 8, 1-3). Estos últimos se vieron forzados a huir de Jerusalén y Judea para escapar a la autoridad del sanedrín de la capital. Los miembros de la comunidad que permanecieron cerca de los Doce pudieron permanecer en la Ciudad Santa, donde se siguió tolerándolos.

Aunque se había desembarazado así de este grupo disidente, la iglesia de Jerusalén, no obstante, no encontró el camino de la unidad perfecta. Un grupo mucho más discreto que el de los helenistas se había formado en torno de un discípulo de Jesús, quizá Juan, uno de los Doce, en circunstancias que no nos son conocidas.

El indicio más seguro de la existencia de tal grupo es la presencia detrás del cuarto evangelio de una tradición particular de los hechos y las palabras de Jesús, emparentada en determinados puntos con la tradición vehiculada por medio de los Doce, pero al mismo tiempo original y sólidamente arraigada en suelo palestino. Sin duda, lo que se ha llamado el «círculo joánico» era más judeo que el núcleo primitivo de la Gran Iglesia, donde los galileos eran mayoría. Es probable que tuviera su propia existencia comunitaria, como también vínculos con los medios sacerdotales (cf. Jn 18, 15), lo que explicaría determinadas características de la tradición subyacente al cuarto evangelio. No obstante, no parece haber roto nunca con la mayoría de la iglesia. Las dos corrientes de la tradición tienen, por tanto, bastantes cosas en común, en especial el relato de la Pasión, que es muy próximo en el cuarto evangelio a la versión que dan de él los tres primeros. La diferencia fundamental entre estas dos corrientes es más bien de orden teológico. La concentración en la persona de Cristo es bastante más fuerte en la tradición joánica, y esta tendencia no hará más que acentuarse con la redacción de los evangelios20.

La comunidad primitiva de Jerusalén —en rápido crecimiento, atravesada por corrientes divergentes y muy influida por un esenismo vigorosamente contestatario en relación con los medios sacerdotales— no podía disfrutar a la larga de la estabilidad casi ideal que le atribuyen los primeros capítulos de Hechos de los Apóstoles. A pesar de la extrema discreción de Hechos, adivinamos que la comunidad armoniosa de los primeros años no consiguió subsistir por mucho tiempo. La crisis desencadenada por la persecución de Herodes Agripa, que puede datarse precisamente en los primeros meses del año 44 de nuestra era, solo precipitó una evolución ya iniciada. Pero marca el paso de la comunidad primitiva a una vida de iglesia más cercana a lo que, en lo sucesivo, será el régimen ordinario de esta institución.

El rey Herodes Agripa, nieto de Herodes el Grande, logró a partir del año 41 reunificar las tierras judías de Palestina bajo su dominio gracias a la ayuda de Roma. Se apoyaba en los medios sacerdotales, que le estaban agradecidos por haber contribuido a conjurar la

amenaza de la erección de una estatua imperial en el Templo, que en determinado momento había contemplado Calígula. Fue sin duda por incitación de estos por lo que mandó decapitar a Santiago, hermano de Juan, uno de los Doce, sin que sepamos cuál fue la causa inmediata de esta ejecución (Hch 12, 1-2). Como esta muerte encontró la aprobación general, Herodes Agripa hizo arrestar a Pedro poco antes de la Pascua del año 44 y preparó su proceso para después de la fiesta (12, 3-4). Antes de esta comparecencia, que hubiera podido amenazar a la iglesia entera, Pedro se evadió en circunstancias rocambolescas que el autor de Hechos presenta como una intervención divina (12, 5-11). Solo tenía ya que huir para escapar a la policía del rey, lo que no tardó en hacer, no sin antes encargar a algunos hermanos que previnieran a Santiago, el hermano del Señor (12, 17). Pedro había salvado su cabeza, pero no su autoridad. En efecto, a pesar de la extrema discreción del autor de Hechos de los Apóstoles, es claro que Pedro dejó de ejercer desde ese momento la autoridad suprema en la iglesia de Jerusalén, donde solo volverá a aparecer como misionero entre los paganos, con ocasión de una reunión consagrada a los problemas planteados por la evangelización de los no-judíos (15, 7-11). De jefe inspirado y dotado de una autoridad cuasi divina, descendió al rango de evangelista más o menos itinerante, cuya palabra no pasaba de tener ante sus hermanos de Jerusalén un peso insuficiente para dirimir un debate fundamental21.

La autoridad que de este modo perdió Pedro pasó a Santiago, hermano del Señor, como sugiere Hechos 12, 17, y como muestra Hechos 15, 13-21, al confiársele al segundo la tarea de extraer las conclusiones del debate sobre la evangelización de los paganos y de proponer la solución que se impondría a todos. Durante la última visita de Pablo a Jerusalén, unos diez o doce años más tarde, Santiago es presentado como el dirigente principal de la iglesia (Hch 21, 18), mientras que los Hechos de los Apóstoles han hecho todo lo posible por no hablar de este personaje cuyas opciones les resultaban extrañas. La importancia del papel de Santiago se deduce igualmente de las menciones que Pablo, su principal adversario, hace a él en sus cartas. Como dijimos más arriba, Santiago es mencionado entre los primeros agraciados por las apariciones del Resucitado en 1 Corintios (15, 7), en un texto confesional muy antiguo que Pablo cita aquí. Por lo demás, desde su primera visita a

Jerusalén, Pablo afirma no haberse reunido, aparte de con Pedro, al que había venido a ver, más que con Santiago, al que llama expresamente «el hermano del Señor» (Gal 1, 18-19). Desde ese momento, que hay que situar hacia mediados de los años treinta de nuestra era, Santiago era por tanto una figura importante en la iglesia de la Ciudad Santa, aunque Pedro siguiera siendo su jefe indiscutido. Durante la segunda visita de Pablo a la iglesia de la capital, once años más tarde al parecer (Gal 2, 1; cf. 1, 18), Santiago se había convertido sin contestación en el jefe de la iglesia, secundado por Pedro y Juan para la evangelización de los judíos (2, 9). Algún tiempo después, Santiago se presenta con los rasgos de un jefe temido, cuya autoridad se extiende a todas las comunidades cristianas de la diáspora y se impone al mismo Pedro (2, 1 ss.). En resumen: a partir del año 44 de nuestra era, aquel que no era aún más que un personaje respetado se convirtió en el papa de la iglesia de Jerusalén y, al mismo tiempo, de la iglesia universal22.

Este hecho es confirmado por distintas tradiciones posteriores cuyo valor parece indiscutible23. Como se ha dicho en múltiples ocasiones en los últimos ochenta años, la autoridad de Santiago en la iglesia, que se apoya sobre la de los «hermanos del Señor»24, tiene una indiscutible coloración dinástica, como el califato en el islam. La insistencia en la filiación davídica de Jesús, que se ve surgir por distintos lados25, seguramente no es ajena a esta tendencia. Por otra parte, el sucesor de Santiago a la cabeza de la iglesia de Jerusalén fue un tal Simeón, primo hermano de Jesús26, y dos nietos de Judas, hermano de Jesús, parecen haber desempeñado un papel importante en la iglesia durante el reinado de Domiciano27. Aunque estos hechos nos son mal conocidos, confirman la existencia de una corriente dinástica en el cristianismo palestino del siglo I. Esta corriente, por lo demás, suscitó resistencias, que se expresaron en el cuestionamiento del origen davídico de Jesús28 y en la incredulidad atribuida a toda su familia o, más precisamente, a sus hermanos29, al menos en vida de Jesús.

En resumen: Santiago, hermano del Señor, sacaba partido de una legitimidad particularmente fuerte que obtenía de su parentesco con Jesús. Así pues, pudo con la ayuda de un nuevo grupo dirigente, el de los «ancianos»30, hacerse con el poder por un largo periodo en la iglesia de Jerusalén y, a través de ella, en la Iglesia universal, que,

aunque todavía en sus inicios, se desarrollaba con rapidez. El único texto que nos permite hacernos una idea de la persona de Santiago es el relato que de su martirio hace Eusebio31. Asceta riguroso, observante muy estricto de la Ley mosaica, oraba con frecuencia en el templo y era tenido entre el pueblo por un poderoso intercesor. Los dirigentes judíos estaban en consecuencia envidiosos de su popularidad, que hacía de él un rival del gran sacerdote. Esta noticia exhibe rasgos legendarios, pero no debe ser enteramente descartada. Muestra en cualquier caso que Santiago, gran predicador del Mesías Jesús, seguía siendo un judío observante irreprochable. El puñado de pasajes del Nuevo Testamento que lo evocan le atribuyen una actitud relativamente abierta, que aceptaba soluciones intermedias para los convertidos de origen pagano (Hch 15, 13-21) a fin de animar a su evangelización (Gal 2, 1-10).

Sin duda esta tendencia a la transacción frente a situaciones delicadas tuvo que ver en la manera en que Santiago dirigió la iglesia de Jerusalén. Parece que se atenuó la rigidez de las instituciones creadas en los primeros años. La disciplina comunitaria muy estricta al parecer se relajó, al tiempo que desapareció la comunidad de bienes, siendo reemplazada por una actividad caritativa intensa, para la que eran bienvenidas las aportaciones del exterior32, acaso porque la composición social de la iglesia reservaba un amplio espacio a los «pobres». En pocas palabras: la influencia esenia de los comienzos había cedido ante la de las fraternidades fariseas.

Había un punto, sin embargo, en el que la orientación dada por Santiago a la iglesia de Jerusalén seguía siendo rígida, a pesar del sentido de la transacción puesta en práctica en un primer tiempo. La autoridad jerosolimitana se ejercía con vigilancia en la vida de las comunidades cristianas de Palestina y de la diáspora. Se manifestaban tendencias centrífugas en estas comunidades, que ponían en peligro la cohesión del movimiento cristiano (comunidades de Palestina y de Siria fundadas por los helenistas; empresa misionera personal de Pablo). Santiago y su entorno se esforzaron denodadamente por defender la unidad que consideraban amenazada. Bernabé fue enviado a Antioquía de Siria para evitar las derivas debidas al éxito de la predicación del Evangelio a griegos (Hch 11, 22-24); diversos profetas

jerosolimitanos le siguieron ahí poco después y suscitaron un movimiento de solidaridad hacia los «hermanos que viven en Judea» (11, 27-29), lo que era una buena manera de reforzar los lazos todavía frágiles entre cristianos de regiones alejadas; el encuentro de Jerusalén permitió llegar a un compromiso razonable a propósito de los convertidos de origen pagano, y dos enviados de la iglesia madre, Judas y Silas, fueron a Antioquía para dar a conocer este acuerdo y confirmar la fe de los hermanos33; un poco más tarde, cuando Pedro se encontraba en Antioquía, «algunos venidos de parte de Santiago» pusieron fin, con gran indignación de Pablo (Gal 2, 14 ss.), a las comidas eucarísticas compartidas por cristianos judíos, incluidos Pedro y Bernabé, y cristianos de origen pagano (2, 11-13). Pablo se vio obligado, a continuación, a combatir a los adversarios que iban tras sus pasos en todas las ciudades en las que había predicado, para recordar a los convertidos la necesidad de estar en regla con la Ley judía si querían permanecer en comunión con la iglesia de Jerusalén34. Se ha sostenido a veces que estos judaizantes no tenían nada que ver con Jerusalén y con Santiago. Pero esta tesis resulta inverosímil si se tiene en cuenta que, cuando Pablo llegó a convencerse de que ya no había sitio para él en Oriente (Rom 15, 23), juzgó que no podía eximirse de ir a presentarse a la iglesia de Jerusalén, aun temiendo no ser bien recibido ahí, con el producto de una colecta hecha en las iglesias por él fundadas, antes de emprender el camino hacia Roma y España (15, 25-32). Pablo mostraba de este modo que sabía perfectamente de dónde procedía la oposición que encontraba por todas partes. Para librarse de ella a fin de poder evangelizar España con el apoyo de los cristianos de Roma, quería reconciliarse con Santiago y con el grupo dirigente de la iglesia de Jerusalén, mostrándoles que no rechazaba la unidad que, a juicio de estos, amenazaba gravemente.

El relato que hace Hechos de los Apóstoles del viaje de Pablo a Jerusalén a la cabeza de una numerosa delegación de iglesias del perímetro del mar Egeo (Hch 20 y 21) deja entrever, a pesar de su carácter lenificativo, que la acogida dada a Pablo por Santiago y los demás dirigentes de la iglesia madre fue muy reservada. Lo trataron como a un visitante importuno cuya llegada ponía en peligro la paz interior de la iglesia de la capital. Le impusieron una humillante purificación en el Templo. Y cuando fue arrestado por los romanos

después de haber sido amenazado de linchamiento por una caterva de judíos, la iglesia no movió un solo dedo para ir en su ayuda. Pablo había impugnado durante demasiado tiempo la autoridad de Santiago como para arriesgarse a manifestar la menor solidaridad con él, incluso cuando había venido a rendirse. Esta intransigencia da la medida de hasta qué punto el jefe de la iglesia de Jerusalén se consideraba el obispo universal.

A pesar de su aptitud personal para llegar a compromisos, como hemos visto, Santiago fue conducido, movido por su concepción de una unidad cristiana fundada sobre el mantenimiento de la observancia legal, a rechazar toda flexibilización de las reglas mínimas impuestas poco después del encuentro del año 48 por la iglesia de Jerusalén a los convertidos de origen pagano. Pero estas reglas habían sido concebidas para facilitar la vida a una minoría de no-judíos en el seno de comunidades mayoritariamente compuestas por judíos. Desde el momento en que el número de cristianos de origen pagano se hacía demasiado importante, hasta el punto de ser mayoría, la observancia de estas reglas se volvía precaria, incluso ahí donde, como en las iglesias fundadas por Pablo, no se la consideraba completamente trasnochada. Tal es el motivo del incidente de Antioquía (Gal 2, 10 ss.), consecuencia evidente de un cambio de mayoría que había convencido a Pedro y Bernabé de que la reglamentación de Jerusalén estaba superada, hasta el día en que los enviados de Santiago volvieron a recordarles la regla establecida por la iglesia madre. Si, en el siglo II de nuestra era, las cuatro prohibiciones enunciadas en Hechos (15, 20-29) parecen haber sido la ley de todas las iglesias, mientras que originalmente solo concernían a las iglesias de Siria y de Cilicia (15, 23), es a la acción de Santiago a la que se debe este hecho. Es verdad que estas prohibiciones, rituales en su origen (respeto de las leyes mosaicas de matanza de los animales para las tres primeras; respeto de la legislación mosaica sobre el matrimonio para la última), cada vez más fueron interpretadas, en un medio eclesial en el que los judíos no eran sino una ínfima minoría, como mandamientos morales: prohibición de participar en los sacrificios paganos, prohibición del homicidio, prohibición de la conducta sexual desviada, llamamiento a observar la Regla de Oro (que sustituye a la prohibición de comer carne de animales estrangulados35).

El largo periodo de expansión de la iglesia de Jerusalén y de su influencia en todas las comunidades cristianas exteriores a la Ciudad Santa iba a conocer un final brutal, a un tiempo por el martirio de Santiago y por la catástrofe que poco después se abatió sobre la capital judía y su Templo. Del primero de estos dos acontecimientos poseemos dos relatos muy divergentes: el de Flavio Josefo36 y el de Eusebio37, que reproduce un fragmento de las Memorias de Hegesipo, autor palestino de la segunda mitad del siglo II. Incluso si el pasaje de Josefo fue retocado por una mano cristiana posterior, sigue siendo el más antiguo con diferencia y debe ser tomado en primer lugar. Sitúa en el año 62 de nuestra era la muerte por lapidación de Santiago y de «algunos otros», después de su condena por el sanedrín de Jerusalén, instigado por el gran sacerdote Anán, que aprovechó la ocasión de un ínterin entre dos prefectos romanos para convocar esta asamblea. El reproche hecho a los acusados era el de haber violado la Ley mosaica, pero la opinión jerosolimitana no parece haber creído en la culpabilidad de los dos condenados. El relato de Hegesipo sitúa la muerte de Santiago más cerca del comienzo del sitio de Jerusalén por los romanos en el año 69 y hace de ella un linchamiento por un grupo de «escribas y fariseos» inquietos por el éxito de su predicación. Lo único que se conserva de esta versión son los dirigentes judíos de Jerusalén eliminando a un incordio38. Sea como fuere, el golpe parece haber sido duro para la iglesia de Jerusalén que, aunque no fuera inquietada tras la muerte de su jefe, quizá solo logró darle un sucesor después de la destrucción del Templo en el año 7039. Cuando el ejército romano inició el sitio a la capital, donde los zelotas habían impuesto un régimen de terror, según informa Eusebio, los cristianos de Jerusalén y de Judea huyeron a Pela, ciudad pagana de la Decápolis situada al este del Jordán40. Este hecho ha sido puesto en duda por distintos historiadores, pero hay que sostener su realidad41. Como mucho puede admitirse que, privada del jefe que la había dirigido durante tanto tiempo, la comunidad se dispersó, dejando a algunos de sus miembros en el bando de los zelotas en la capital, mientras que sus dirigentes se instalaban en Pela y los demás fieles se refugiaban lejos de las zonas de combate. En cualquier caso, aunque la iglesia regresara a Jerusalén después del año 70, la influencia que había ejercido en tiempos de Pedro y de Santiago sobre todas las comunidades exteriores no se restableció. De un régimen muy centralizado como

el que había conocido antes del año 62, el cristianismo pasó desde entonces a un congregacionismo integral, favorable a todas las dispersiones, en el mismo momento en que el judaísmo restablecía en Jamnia un centro poderoso que se haría cargo de su reforma e iba a proponer a todas las sinagogas lo que bien cabe denominar una ortodoxia.

1. Mt 28, 9-10, 18-20; Lc 24, 13-53; Jn 20, 14-29; 21, 1-23.

2. Hch 1, 3-11.

3. Hch 9, 1-19; 22, 6-16; 26, 12-18.

4. Gal 1, 15-17; 1 Cor 9, 1 y 15, 8.

5. Como creemos haber demostrado en nuestro Le «Livre des Actes» et l'histoire, París, 1957, pp. 175-179.

6. Mt 28, 9-10; Jn 20, 14-18.

7. Mt 28, 1-7; Mc 16, 1-8; Lc 24, 1-11; Jn 20, 1-2, 11-13.

8. Cf. Mc 16,8; Lc 24, 11.

9. Mt 28, 16-20; Jn 21.

10. Lc 24, 13-32; Hch 9, 1-19; 22, 6-16; 26, 12-18.

11. Cf. Mc 3, 13-19 par.

12. Cf. Mt 19, 28 par.

13. Regla de la Comunidad, VIII, 1-4. [Cf. Textos de Qumrán, ed. y trad. de Florentino García Martínez, Trotta, Madrid, 62009].

14. Cf. Christian Grappe, D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem, París, 1992, pp. 51-73.

15. Charles H. Dodd, Conformément aux Écritures, París, 1968.

16. Rudolf Bultmann, L'histoire de la tradition synoptique, París, 1973 [Historia de la tradición sinóptica, Sígueme, Salamanca, 2000].

17. Hch 9, 1-2.10.19; 9, 30-43; 9, 32.

18. Marcel Simon, Saint Stephen and the Hellenists in the Primitive Church, Londres, 1958; Martin H. Scharlemann, Stephen, a Singular

Saint, Roma, 1968.

19. Hch 6, 13-14; 7, 46-53.

20. Oscar Cullmann, Le Milieu johannique. Étude sur l'origine de l'évangile de Jean, Neuchâtel-París, 1976; J. D. Kaestli, J. M. Poffet y J. Zumstein (eds.), La Communauté johannique et son histoire, la trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles, Ginebra, 1990.

21. El mejor estudio sobre Pedro sigue siendo: Oscar Cullmann, Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr, Neuchâtel-París, 1952. Cf. también Christian Grappe, op. cit., pp. 139-286.

22. Sobre Santiago, véase el excelente estudio de Pierre-Antoine Bernheim, Jacques, frère de Jésus, París, 1996.

23. Eusebio, Historia eclesiástica, II, 1,2, que cita a Clemente de Alejandría; Jerónimo, De viris illustribus, II, etcétera.

24. Hch 1, 14; 1 Cor 9, 5; cf. Jud 1.

25. Mt 1, 1; Lc 1, 32 y 3, 31; Rom 1, 3; Tim 2, 8; Ap 5, 5 y 22, 16.

26. Eusebio, Historia eclesiástica, III, 11, 1 y IV, 22, 4.

27. Ibid., III, 20, 6 y 32, 6.

28. Mc 12, 35-37 par.; Jn 7, 42.

29. Mc 3, 20-35 y paralelos parciales; Mc 6, 1-6 par.

30. Hch 11, 30; 15, 2.

31. Eusebio, Historia eclesiástica, II, 23, 4-18.

32. Cf. Gal 2, 10; Rom 15, 25-27.

33. Hch 15, 1-33. Volveremos sobre este relato más abajo.

34. Gal 1, 6-9; 3, 1; 4, 17; 5, 7-12; 6, 12-13; Flp 3, 2.18-19; 2 Cor 3, 1; 5, 12; 10, 12; 11, 4-5.12-15.18-23; 12, 11.

35. Cf. M. Simon, «De l'observance rituelle à l'ascèse, recherches sur le Décret apostolique»: Revue de l'histoire des religions CXCIII/1 (1978), pp. 27-104; reeditado en Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia, Tubinga, 1981, t. II, pp. 725-802.

36. Antigüedades judías, XX, 9, 1.

37. Historia eclesiástica, II, 23.

38. Volveremos más abajo, sobre estos hechos.

39. Eusebio, Historia eclesiástica, III, 11, 1.

40. Ibid., III, 5, 3.

41. Cf. más abajo.

4

EL ENVITE «HELENISTA»

Los judíos cristianos de lengua griega que la crisis ligada al linchamiento de Esteban había obligado a huir de Jerusalén (Hch 8, 1) antes de mediados de los años treinta de nuestra era no se contentaron con ponerse a salvo de la amenaza que el sanedrín de la capital hacía pesar sobre ellos. Por todas partes por donde pasaban retomaron su actividad de predicadores intransigentes de la mesianidad de Jesús (8, 4). Algunos relatos de Hechos de los Apóstoles son los únicos documentos que nos informan a este respecto. En el capítulo 8 es Felipe, el segundo de los Siete (6, 5), quien está en el centro de los dos episodios narrados. El primero se desarrolla en «la ciudad de la Samaria» (8, 5), giro ambiguo que algunos manuscritos intentaron corregir como «una ciudad de Samaria», sin mejorar mucho las cosas. Es sin duda de la capital de la Samaria de la que quiere hablar el autor, es decir, de la ciudad del mismo nombre, destruida en 108 antes de nuestra era por el rey judío Hircano I, pero que Pompeyo, y luego Herodes el Grande, habían mandado reconstruir con el nombre de Sebaste. Con todo, la localización de las escenas que siguen permanece un tanto incierta.

La predicación de Felipe en esta ciudad estuvo acompañada de «signos» que incluían exorcismos y sanaciones milagrosas (8, 6-7) que suscitaron gran alegría en la ciudad (8, 8). Despertó mucha expectación (8, 6) y condujo al bautismo tanto de mujeres como de hombres (8, 12). Un tal Simón ya había conocido en esta ciudad un éxito aún más masivo al practicar una actividad bastante parecida, incluso aunque el autor de Hechos hable a su propósito, con evidente malevolencia, de magia y de pretensiones de grandeza (8, 9). En opinión de sus numerosos admiradores, este personaje era «el poder de Dios llamado grande» (8, 10), lo cual significaba a la vez un reconocimiento del origen divino y no satánico de su poder y la

afirmación de una relación estrecha con Dios.

A pesar de estas pretensiones extraordinarias, Simón estaba tan impresionado —nos dice el autor de Hechos— por la predicación de Felipe «acerca del Reino de Dios y del nombre de Jesucristo» que se convirtió él mismo, se hizo bautizar y siguió los pasos de Felipe, cuyos «signos y grandes milagros» le dejaban sumido en estupor (8, 13). Esta adhesión es presentada como sincera y produce en el lector la impresión de que la superioridad de Jesucristo se impuso a Simón gracias a la actividad misionera de Felipe.

La continuación del relato, que parece provenir de otra tradición y que refleja ciertamente las convicciones propias del autor de Hechos, pone en cuestión esta evaluación positiva del ministerio de Felipe. Pedro y Juan, siguiendo el mandato de la iglesia de Jerusalén, acuden a Samaria tras la noticia de que esta región había «recibido la Palabra de Dios» (8, 14). Enseguida comprueban una insuficiencia grave de la obra de Felipe: los bautizados no han recibido el Espíritu Santo, aunque el bautismo les haya sido administrado «en nombre del Señor Jesús» (8, 15-16). Los dos enviados de Jerusalén pusieron remedio a esta falta (8, 17) mediante la imposición de manos. ¿Quiere esto decir que Felipe tenía una concepción del bautismo cristiano diferente de la de la iglesia de Jerusalén? Se observará que, en el relato siguiente (8, 26-40), el bautismo del eunuco etíope tampoco está vinculado al don del Espíritu Santo (8, 38-39), el cual solo interviene para arrebatar a Felipe inmediatamente después de la ceremonia. La divergencia entre Felipe y la iglesia madre es que él se siente libre de bautizar a no-judíos que no han recibido el Espíritu Santo, mientras que en opinión de Pedro y de los suyos solo el don del Espíritu a no-judíos autoriza al misionero a administrarles el bautismo, normalmente reservado a los judíos (cf. 10, 44-48). En resumen, Pedro y Juan consideran que Felipe ha dado muestras de ligereza, lo cual explica sin duda que ni siquiera se pongan en contacto con él durante este episodio.

El relato subsiguiente (8, 18-24) viene a confirmar la irresponsabilidad de Felipe desde el punto de vista de los jerosolimitanos. Ha bautizado a Simón el mago y ha aceptado su compañía constante. Ahora, la conversión de este personaje es tan

poco real que cree poder comprar a los apóstoles el poder de dar el Espíritu Santo por la imposición de las manos. Pedro le reprende con acritud y pone en duda la autenticidad de su fe. ¡Otra piedra más en el jardín de Felipe, que no es por tanto más que un pobre misionero!

Con el relato de la conversión del eunuco etíope (8, 26-39), volvemos a una tradición mucho más favorable a Felipe, dócil instrumento de Dios para la evangelización de un personaje marginal en relación con el judaísmo, pues su mutilación le vedaba la entrada en el pueblo de Dios, a pesar de su piedad ejemplar, que le había conducido a Jerusalén para adorar a Dios. Este encuentro insólito y pasajero es organizado por una intervención divina y desemboca en el bautismo del noble extranjero. No se trata ya aquí tampoco del don del Espíritu Santo, lo que confirma el liberalismo del misionero helenista al admitir a no-judíos en la fraternidad de los bautizados. Este relato presenta, por lo demás, a Felipe como un inspirado no carente de semejanzas con el profeta Elías1. En fin, es chocante que Hechos 8, 32-35 sea el único pasaje del Nuevo Testamento en donde el texto de Isaías 53 sobre el Siervo del Eterno es aplicado a Jesús y a su muerte injusta. ¿Podría ser que la idea del sufrimiento vicario de Cristo sea una idea especialmente querida para los helenistas?

Después de su arrebatamiento milagroso en el versículo 39, Felipe se halla en Asdod, una de las ciudades costeras de Palestina, que evangelizó antes de dirigirse hacia el norte predicando de ciudad en ciudad hasta alcanzar la capital romana de la provincia, Cesarea, donde se estableció (Hch 8, 40). Todas estas localidades estaban pobladas mayoritariamente por no-judíos y escapaban por tanto a la jurisdicción del sanedrín de Jerusalén. Parece que Felipe fundó allí comunidades que Pedro vendrá a visitar un poco más tarde para acercarlas a Jerusalén2, sin llegar a establecer contacto con su fundador. Unos veinte años más tarde, Felipe seguía estando en Cesarea, en una atmósfera muy cargada de profetismo (Hch 21, 8-14) y sin mucha relación con la iglesia de Jerusalén (21, 15-16). Puede pensarse que ese al que Hechos (21, 8) denomina «Felipe el evangelista» había continuado entretanto su empresa misionera a partir de su base de Cesarea, próxima a Samaria, la Decápolis y Galilea, donde la actividad de Jesús seguramente había dejado

huella.

Otros «helenistas» expulsados de Jerusalén por la persecución que siguió al martirio de Esteban habían por su parte llevado el Evangelio hasta Fenicia, Chipre y Antioquía de Siria (Hch 11, 19). Su identidad no nos es conocida, como tampoco los detalles de su empresa misionera, que estaba enfocada a las sinagogas de estas provincias marítimas. Sabemos, en cambio, que es en Antioquía, gran ciudad cosmopolita, donde la evangelización salió del marco de la sinagoga. Predicadores originarios de Chipre y de Cirenaica anunciaron ahí al «Señor Jesús» a griegos o al menos a gentes que vivían a la usanza griega3 y tuvieron un gran éxito. Este episodio llegó a oídos de la iglesia de Jerusalén, que envió a uno de sus miembros chipriotas, el levita Bernabé, para comprobar que no se trataba de una deriva peligrosa. Bernabé dio su aprobación a lo que pasaba en Antioquía y se estableció ahí, convirtiéndose en uno de los responsables de la comunidad local (11, 22-24; 13, 1). Así se efectuó una especie de amalgama entre la misión «helenista» y los delegados de la iglesia de Jerusalén, porque Bernabé tomó consigo, al cabo de algún tiempo, a un tal Saulo de Tarso, judío de Cilicia, al que él mismo había introducido en el círculo de los dirigentes de la iglesia de Jerusalén algunos años antes (11, 25-26; 9, 26-28). Tendremos que volver sobre este personaje fuera de lo común. Los demás miembros eminentes de la comunidad de Antioquía (13, 1) eran sin duda predicadores «helenistas»: Simeón, llamado Niger, y Lucio de Cirenaica, que tienen nombres o apodos latinos, y Manaeno, amigo de infancia de Herodes Antipas, tienen los tres el perfil de los judíos que se sentían cómodos en el Imperio romano.

La comunidad mixta constituida así en la gran urbe del norte de Siria presentaba características dignas de interés. El autor del libro de los Hechos observa en primer lugar (11, 25) que es en Antioquía donde por primera vez los discípulos fueron llamados christianoi (cristianos), término perteneciente al vocabulario político, formado con la terminación latina -ianus y que designaba a los «partidarios del Ungido (de Dios)». Este vocablo podría ser irónico y querer decir, para aquellos que carecían de cultura bíblica, un grupo de «partidarios del Untado». Como sucede con frecuencia en la historia, pudo haber sido adoptado orgullosamente por los interesados y haber recibido de ellos un sentido del todo positivo.

De ser así, tendríamos aquí el indicio de un primer contacto con los medios paganos. Por otra parte, el autor de Hechos designa a la comunidad antioquena como ekklesia, término reservado hasta entonces a la iglesia de Jerusalén y que englobaba a las comunidades nacidas de su acción. Es un signo de emancipación de la asamblea cristiana de Antioquía respecto de la iglesia madre. ¿Hay que atribuirlo a la influencia de Saulo de Tarso, que un poco más tarde reivindicará el título de iglesia para todas las comunidades locales por él fundadas? No hay que descartarlo. Una tercera particularidad de la iglesia de Antioquía, según Hechos de los Apóstoles, consistía en estar dirigida por un colegio de «profetas» y de «maestros» que parecen haber celebrado un culto acompañado de ayuno, en el curso del cual se manifestaba el Espíritu Santo (13, 1-3). Dicho en otros términos, los fenómenos de inspiración sobrenatural estaban muy presentes en la vida de esta comunidad, al menos en el seno del grupo dirigente. Por último, sabemos por Pablo (Gal 2, 12-13) que se practicaba ahí una intercomunión completa entre los fieles de origen judío y los que eran de origen pagano, práctica que fue aceptada sin reticencia por Bernabé e incluso por Pedro cuando este vino a Antioquía.

En resumen, la iglesia de esta ciudad, fruto del empeño misionero de los helenistas expulsados de Jerusalén, luego otra vez en manos de los emisarios de la iglesia madre, presentaba unos pocos años tras su fundación una fisionomía bastante original en la que se combinaban rasgos procedentes de la misión «helenista», rasgos tomados de la comunidad jerosolimitana y otros resultantes de la presión del medio complejo ofrecido por una gran urbe cosmopolita, por no hablar de la influencia personal de Saulo de Tarso. Se explica así que las campañas misioneras lanzadas a partir de Antioquía (Hch 13-15) no sigan ya el modelo «helenista», sino que sean de un tipo calificado de paulino sobre el que volveremos. El impulso de los compañeros de Esteban dio en morir en esta enorme ciudad.

No obstante, su ejemplo tuvo gran importancia para abrir camino a la evangelización del mundo por los discípulos de Jesucristo. En lugar de esperar en Jerusalén la llegada de peregrinos de todas partes del mundo, y luego el regreso del Señor, los responsables de la iglesia madre adoptaron la costumbre de seguir las huellas de los

misioneros no conformistas que iban de sitio en sitio para predicar el Evangelio. A fuerza de ir a inspeccionar y corregir el trabajo de los otros, acabaron por tomar iniciativas por su cuenta. El mejor ejemplo de este aprendizaje de la movilidad misionera es el de Pedro: inspector en Samaria pisándole los talones a Felipe (Hch 8, 14-24), luego en Lidia y en Jope (9, 32-43), y finalmente en Antioquía (Gal 2, 11), le vemos convertirse en evangelista en Samaria (Hch 8, 25), luego en Cesarea de Palestina (10, 1-11, 18), antes de hacerse el apologista incondicional del acceso de los paganos a la fe (15, 7-11). Si, a continuación, parece haber retomado su papel de inspector, por ejemplo, en Corinto después del paso de Pablo (1 Cor 1, 12; 3, 22), hay todas las razones para pensar que actuó sobre todo en calidad de misionero (1 Cor 9, 5), quizá hasta Anatolia (1 Pe 1, 1) y hasta Roma4. Del mismo modo, Bernabé, primero inspector en Antioquía (Hch 11, 21-24), se convierte a continuación en evangelista itinerante5. En suma, los «helenistas» hacen escuela y arrancan a un buen número de dirigentes jerosolimitanos a su inmovilidad primera. Podemos además preguntarnos si la pasión evangelizadora de los «helenistas» no había tenido igualmente un efecto en Saulo de Tarso, quien, habiendo partido para ahogar en Damasco la misión «helenista», se halló desde su conversión evangelizando Arabia (Gal 1, 17).

¿Hay por tanto que reducir a los «helenistas» a la condición de activistas cuyas empresas intempestivas forzaron a sus hermanos de fe a lanzarse como misioneros a través del mundo? Sería excesivo. Este grupo contestatario no se contentó con actuar. También reflexionó sobre su acción y se expresó en algunos documentos literarios, en los que defendió sus opciones.

Hemos hablado ya del comentario de Isaías 53, 7-8, que Felipe hace en favor del eunuco etíope (Hch 8, 32-35) y hemos observado que este es el único pasaje del Nuevo Testamento que interpreta ese canto del Siervo sufriente como la predicción de la Pasión de Jesús. ¿Por qué este silencio un tanto sorprendente, si no es porque los «helenistas» habían comprometido esta lectura del Deuteroisaías convirtiéndolo en un elemento central de una teología de combate contra el culto sacrificial?

Esta es la teología que se expresa en el discurso de Esteban (7,

2-53). Esta evocación del pasado de Israel, de tal originalidad que a veces se ha querido ver en ella una tonalidad samaritana, desemboca de forma inesperada en un ataque en toda regla contra el Templo de Jerusalén, luego en una denuncia despiadada del rechazo constante de los dirigentes judíos al Espíritu Santo, a los profetas, al Justo y a la propia Ley. Estamos aquí muy lejos del tono conciliador empleado por Pedro en sus discursos de los capítulos 2-5 del mismo libro de los Hechos. Ya no es cuestión de congraciarse con los responsables del Templo para ser tolerados en el santuario y de ganar a algunos de ellos para la fe6. Al contrario, el objetivo es descalificarlos de forma permanente, con el fin de privarlos de toda autoridad sobre el pueblo. El Hijo del hombre de pie a la derecha de Dios que se le aparece a Esteban en el momento en que ha terminado su filípica (7, 55-56) no es simplemente el futuro Juez escatológico. Es el maestro que viene desde ahora a castigar a quienes persisten en su rebelión. Se observará aquí de nuevo que se trata de una representación única en todo el Nuevo Testamento; los «helenistas» exhiben una violencia polémica mucho mayor en relación con los dirigentes judíos que sus hermanos de la mayoría de la iglesia de Jerusalén. Finalmente, es oportuno destacar que, en contra del cristocentrismo de todos los discursos misioneros de Hechos de los Apóstoles, tenemos en el discurso de Esteban una cristología muy poco desarrollada: Jesús es llamado «el Justo» (7, 52) y designado como el Hijo del hombre que Dios ha puesto a su derecha después de su suplicio (7, 55-56), pero su papel de vengador del mártir no tiene la grandeza del papel de Juez del Final de los Tiempos7 que le atribuye la cristología de la Gran Iglesia. Por el contrario, la noción de Dios es de una extrema majestad en todo el discurso de Esteban, hasta el acento puesto en la imposibilidad de que Dios tenga un trono distinto del cielo (7, 48-50).

Estos pocos elementos de pensamiento «helenista» se hallan muy dispersos y su coherencia es poco segura. Hay que encontrar su complemento y su expresión más precisa en otro documento que proviene del mismo medio: la primera forma del evangelio de Marcos. Desde hace siglo y medio existe un acuerdo bastante general en reconocer este evangelio como el más antiguo de los libros con este nombre. En cambio, la datación de este escrito y la existencia de una primera edición son objeto de vehementes discusiones de las que no es posible dar cuenta aquí8. La ausencia

en la obra de toda alusión a la guerra judía de 66-70 hace necesaria una datación anterior a 65 para la primera edición y posterior a 75 para el escrito canónico. Al precisar al inicio de su libro que se tratará en él del «Evangelio de Jesucristo», esto es, de la difusión de la Buena Nueva de la que Jesucristo es a la vez portador y objeto; al poner el acento, a lo largo de todo el libro, en la actividad misionera de Jesús, como también en la de sus discípulos, mucho más que en su doctrina, y al concluir su narración, antes del relato de la Pasión, muy cerrado sobre sí mismo, con un capítulo apocalíptico que constituye su conclusión natural, el autor presenta a su héroe como ejemplo de un compromiso misionero que durará hasta el Regreso del Hijo del hombre, más allá de su muerte y resurrección9. No se trata de una explicación cristológica o de un relato biográfico, sino de una invitación a seguir los pasos de Jesús, evangelista y sanador itinerante al que no detiene ninguna amenaza. El autor de este escrito utiliza muchas tradiciones relativas a Jesús que toma a todas luces del acervo del que la iglesia madre se servía para la catequesis, la predicación y la polémica, pero también echa mano de numerosos relatos de milagros cuyo carácter demasiado tosco hace muy improbable que tuvieran un uso eclesial. Como ha dejado de lado muchas tradiciones que se reconocen en los pasajes comunes a Mateo y Lucas, ha compuesto su libro mezclando las tradiciones eclesiales que quería conservar y las narraciones tomadas de la memoria popular de Galilea, con la intención evidente de presentar a un Jesús diferente del maestro un tanto estereotipado cuyo culto había sido organizado por la iglesia de Jerusalén. Hay que señalar, además, que no duda en mostrar a los primeros dirigentes de esta iglesia a una luz poco favorable10 ni en lanzar ataques virulentos contra la familia de Jesús, incluido Santiago11, lo que pone de manifiesto en él una viva hostilidad contra el jefe de la iglesia de Jerusalén. En suma, el evangelio de Marcos viene de un medio que conoce esta iglesia, pero que apenas la estima y no quiere depender de ella, porque le parece demasiado intelectual y dispuesta a cualquier compromiso con tal de hacerse tolerar por las autoridades judías. El único medio de este tipo que conocemos es el grupo de los «helenistas». El evangelio de Marcos nos informa, por tanto, sobre el pensamiento de este medio. Su redacción se puede situar, sin inverosimilitud, en la región de Cesarea de Palestina, antes del final de los años cincuenta de nuestra era. El autor de este escrito podría haber sido Felipe el

evangelista o alguien de su entorno.

Es cierto que hay en el libro rastros de haber sido adaptado para un público romano, que desconocía Palestina12. Pero hay que atribuirlos a una reedición de la obra destinada a nuevos lectores. El relato de la Pasión, dominado de parte a parte por la idea de que Jesús debe sufrir y morir solo, mientras que los capítulos 1-13 insisten en la llamada a sufrir y morir intrépidamente con él, pertenece a esta segunda edición puesta bajo el nombre de Marcos. Su presencia transforma lo que era una exhortación a cargar con su cruz en el seguimiento de Jesús (Mc 8, 34) en una biografía que se ofrece a la meditación de un lector completamente ajeno a las situaciones descritas. Los evangelios de Mateo y de Lucas irán hasta el final de esta nueva lógica al relatar la vida de Jesús, de su nacimiento a su muerte, de modo biográfico.

Si nos atenemos a las partes del evangelio de Marcos que proceden de la primera edición, ¿qué nos enseña este documento sobre el pensamiento de los «helenistas»? En primer lugar, confirma que la «Buena Nueva» (Euaggelion en griego) es a la vez el acontecimiento decisivo de la historia de la salvación y el mensaje que debe dar a conocer este acontecimiento a todos. La predicación de Juan el Bautista, de Jesús y de los discípulos anuncia la proximidad del Reino de Dios, es más, se confunde casi con este último. Como en Pablo, que es el otro autor del Nuevo Testamento que habla con frecuencia de la «Buena Nueva», esta se confunde con la acción de Dios en el mundo (cf. Rom 1, 16-17); es por tanto un acontecimiento escatológico. Se ha sostenido a veces que Marcos había tomado prestados este término y esta noción del Apóstol de los Paganos. No es así. Es Pablo quien retoma la palabra y la idea del uso «helenista», que respondía a sus propias convicciones relativas a la importancia capital de la predicación cristiana. Este misionero infatigable se sabía el instrumento de Dios como los propios «helenistas». Para él tanto como para ellos, cada vez que era anunciado el Evangelio, se pronunciaba el juicio misericordioso de Dios sobre el mundo.

Detrás de esta convicción se esconde una idea de Dios muy elevada. Dios no es un Creador más o menos alejado de su creación. Ha decidido que su Reino entrara en la historia de los hombres y

trastornara todo en ella desde su interior. El instrumento que opera este gran vuelco es Jesús, por su predicación y su lucha contra Satán, pero también todos los predicadores de la Buena Nueva. Jesús no es una especie de ser divino que viene a revelarse. Es el portador del Evangelio y el combatiente que hace retroceder el mal y el sufrimiento. Es ciertamente un ser misterioso ligado a Dios, pero ninguno de los títulos utilizados para describir su persona y su función por los discípulos de la primera generación es verdaderamente adecuado. El evangelista los menciona de pasada, pero no pone el acento en ninguno: ni «Cristo» (siete casos), ni «Hijo de Dios» (de cinco a siete casos) tienen gran importancia; «Maestro» (doce casos, a los que se puede añadir otros tres de rabbi y uno de rabbouni) e «Hijo del hombre» (catorce casos) son más frecuentes, pero no tienen un sentido cristológico muy claro. En el fondo, lo que mejor sitúa al personaje de Jesús es la actitud de quienes se encuentran con él, mezcla de admiración estupefacta13, obediencia incondicional14 y confianza absoluta. Estas características subrayan la importancia excepcional de la misión liberadora confiada por Dios a Jesús mucho más que la naturaleza y la identidad de este. No es posible, por tanto, hablar en el evangelio de Marcos de un pensamiento cristológico muy elaborado, como sucede en el cuarto evangelio. Lo central en Marcos es la intervención trastornadora de Dios en el mundo, cuyo agente principal es Jesús, a quien los discípulos se asociarán y luego seguirán. El sufrimiento y la muerte de Jesús, que la triple predicción de Marcos (8, 31-32; 9, 31 y 10, 32-34) destaca de forma muy insistente, forma parte de la misión recibida de Dios y obedece a la misma naturaleza del Reino que ella instaura y que no tiene nada que ver con el poder de los soberanos humanos15. Reino de servicio, es también reino de libertad, gracias a la emancipación que procura a la gran mayoría el don de su vida consentido por el Hijo del hombre (Mc 10, 45). Así liberados, los hombres pueden ya aceptar el Evangelio sin que Satanás pueda oponerse a ello. La llamada a los discípulos para que acepten, también ellos, perder su vida a causa de su Maestro y del Evangelio (8, 35) es, en consecuencia, más apremiante.

Nada autoriza a afirmar que la vida libre así ofrecida a los súbditos del Reino de Dios sería una vida sin ley. En contra de lo que se ha sostenido a veces, el evangelio de Marcos no se dirige a lectores a

los que se invita a vivir sin tener en cuenta la legislación mosaica. Es verdad que las reglas de pureza ritual son ahí criticadas con vigor, como también lo es la autoridad de la tradición oral (7, 1-23); también se cuestiona la práctica del ayuno (2, 18-20), así como la del sabbat (2, 23-3, 6) y la del divorcio (10, 1-12), y el Templo es objeto de denuncia como una institución que se ha vuelto estéril (11, 12-25). Pero lo que se ataca no es la Ley. Son las costumbres injertadas en ella lo que Jesús critica como tradiciones humanas que desnaturalizan el sentido profundo de los mandamientos mosaicos. En fin, es la Ley oral en vías de constitución lo que es objeto de los ataques de Jesús, reanudados por el evangelista. La Ley escrita, en cambio, es evocada con el mayor de los respetos16 y sigue siendo la referencia moral incontestable. Como, con contadas excepciones17, las personas que se encuentran con Jesús son judíos, está claro que los destinatarios de este evangelio también son judíos para quienes la Ley sigue siendo plenamente válida bajo su forma escrita, tal como la interpreta el Maestro.

Pero puesto que el Reino de Dios se ha acercado hasta el punto de subvertir el orden del mundo18, esta obediencia a la Ley se convierte para algunos en una llamada apremiante al heroísmo y al sacrificio de sí a fin de que se continúe la difusión del Evangelio19. Contrariamente a la actitud de la iglesia de Jerusalén, pasiva en la espera de una Parusía próxima, el medio al que se dirige Marcos despliega una actividad ilimitada para asegurar desde ahora la presencia del Reino de Dios. El cumplimiento escatológico que será la venida del Hijo del hombre (8, 38) no hará sino volver estable y visible este Reino. Llegará mucho menos deprisa de lo que los jerosolimitanos pueden pensar. Así pues, conviene esperarlo sin una fiebre especial, como muestra la interminable enumeración de requisitos previos que constituye lo esencial del capítulo 13.

En resumen, el evangelio según Marcos nos permite conocer el pensamiento de los «helenistas» de una manera mucho más precisa que los demás textos en los que se trata de ellos. Confirma que este grupo era más activista que inclinado a la reflexión teológica. Esto explica sin duda que no haya sobrevivido al paso de los años. Una vez que la primera generación hubo desaparecido, el extraordinario dinamismo de los primeros misioneros rápidamente cesó. Las

comunidades «helenistas» de Palestina y de Siria que sobrevivieron cayeron en un letargo que condujo a su progresiva desaparición bajo el empuje de grupos rivales mejor pertrechados para perdurar. Después del paso de Pablo por Tiro, Tolemaida y Cesarea (Hch 21, 3-14), hacia el 58 de nuestra era, no conservamos ya ningún rastro de la existencia de comunidades de esta tendencia. Este movimiento vigorosamente contestatario tuvo, pues, una historia bastante breve. No obstante, legó a las generaciones cristianas siguientes algunos elementos importantes: obligó a la iglesia de Jerusalén a salir de su concha y a interesarse por el mundo exterior, con el fin de evitar derivas enojosas, lo cual constituyó el punto de partida de la misión organizada en torno a Pedro; contribuyó a helenizar el cristianismo en el plano cultural, lo cual orientó su expansión hacia el Imperio romano más que hacia el Oriente semita; ofreció con el evangelio de Marcos, en su primera edición, un modelo literario que ejerció tal atracción en los autores cristianos de las generaciones segunda y tercera que el evangelio se convirtió en el modo de expresión privilegiado de la fe cristiana. No son méritos escasos para gentes cuya cultura estaba mucho menos desarrollada que su celo misionero.

1. Cf. 1 Re 18, en especial el versículo 12.

2. Cf. Hch 9, 32-36; 10, 1-48.

3. Hch 11, 20-21, que incluye una variante hellenistas en un buen número de manuscritos antiguos, frente a la lección hellenas, que parece preferible y está igualmente bien atestiguada.

4. 1 Pe 5, 13. Sobre la interpretación de este pasaje, cf. O. Cullmann, op. cit., pp. 72-75.

5. Hch 13-14; 15, 36-39; 1 Cor 9, 6.

6. Hch 6, 7; cf. 21, 20.

7. Cf. Mt 25, 31-46.

8. Hemos contribuido a este debate con un trabajo que no nos parece haber quedado desfasado: La Formation de l'Évangile selon Marc, París, 1963, en espec. pp. 169-203.

9. Mc 8, 31-32; 9, 31; 10, 32-34.

10. Mc 8, 32-33; 10, 35-40.

11. Mc 3, 20-35; 6, 1-6.

12. Cf. Mc 7, 3-4; 12, 42.

13. 1, 27; 4, 41; 7, 37; 9, 32; 10, 32; 14, 3; 16, 8.

14. 1, 16-20; 2, 14; 6, 7-13; 8, 34-35; 10, 17-31.

15. Mc 10, 42-44. Nadie lo ha mostrado mejor que Kenzo Tagawa en su bello libro Miracles et Évangile, París, 1966.

16. Mc 11, 44; 2, 25-28; 7, 10; 10, 5-9; 10, 17-19, 28-33.

17. Cf. Mc 5, 1-20; 7, 24-30, 31-37; 13, 10.

18. Mc 1, 14-15; 6, 35-45; 8, 1-9.

19. Mc 1, 16-20; 2, 13-14; 3, 13-19; 6, 6-13; 8, 34-9, 1; 9, 33-50; 10, 17-31; 10, 35-45.

5

PABLO: LOS PRIMEROS PASOS

Pablo es a un tiempo el personaje más conocido de la primera generación cristiana y un hombre envuelto en misterio en muchos aspectos. Sus cartas, de las que siete al menos son de una autenticidad incontestable, mientras que otras cuantas contienen en cualquier caso informaciones relativas al autor citado en la suscripción, son una fuente excepcional para el conocimiento de aquel que las escribió. Los Hechos de los Apóstoles, después de haber presentado a Pablo en los capítulos 8, 9 y 11, le consagran casi por entero su segunda mitad, a partir del capítulo 13. Pero las cartas auténticas se reparten solo entre una quincena de años a lo sumo y el relato de Hechos de los Apóstoles, escrito unos veinte años tras la muerte de Pablo, tiene una coloración tan apologética que solo permite extraer de él informaciones seguras al precio de una crítica rigurosa. En suma, que nuestra riqueza documental no pasa de ser muy relativa y muchas cuestiones concernientes a Pablo quedarán sin respuesta o encontrarán solo soluciones hipotéticas1.

Pablo nació en fecha desconocida, sin duda un poco antes del año 10 de nuestra era, en una familia judía que vivía en Tarso de Cilicia, ciudad muy dinámica con una abundante actividad intelectual. Al nacer recibió, según la costumbre habitual en las familias judías de la diáspora, el nombre bíblico de Saulo y el nombre, puramente romano, de Pablo. Su padre, que al parecer adquirió la ciudadanía romana en circunstancias que nos son desconocidas (Hch 22, 28), deseaba de esta forma manifestar su adhesión a un miembro de la gens de los Pauli que le había prestado algún tipo de servicio. Se ha cuestionado a veces la ciudadanía romana de Pablo, que no hace a ella la menor alusión en sus epístolas, pero las razones invocadas en apoyo de un escepticismo tan radical hacia los datos de Hechos de los Apóstoles2 son poco convincentes. Por lo demás, veremos a continuación que Pablo, por muy judío que fuese, tenía una inclinación muy acusada

por todos los asuntos romanos, lo que sin duda guarda relación con su pertenencia al grupo, todavía poco numeroso en Oriente, de los ciudadanos de la Urbe.

No sabemos nada del aspecto físico de Pablo. Los únicos elementos para un retrato que poseemos son de finales del siglo II3 y solamente constituyen la expresión de las inclinaciones ascéticas del autor de esa obra legendaria. En cambio, Pablo no parece haber disfrutado de muy buena salud: evangelizó a los gálatas cuando estaba muy enfermo (Gal 4, 13) y parece haber padecido una dolencia crónica y dolorosa (2 Cor 12, 7-9) cuya naturaleza desconocemos, pero que constituía un obstáculo para su actividad. Hacia 58-60 ya se describía a sí mismo como un anciano (Flm 9). Es verdad que apenas se había cuidado desde hacía un cuarto de siglo4 y que podía, pasada la cincuentena, sentirse prematuramente envejecido.

Este judío de la diáspora había permanecido, como su familia, un observante muy fiel. Se llama a sí mismo fariseo (Flp 3, 5), «circuncidado al octavo día» (ibid.), «según la justicia de la Ley, irreprensible»5. Según Hechos de los Apóstoles, es incluso «fariseo, hijo de fariseos» (23, 6; cf. 26, 5). Sus cartas atestiguan que había recibido una formación escolar griega, pero también que había disfrutado en su juventud de la enseñanza de los rabinos. Los Hechos de los Apóstoles precisan que había sido alumno del rabino Gamaliel el viejo en Jerusalén (22, 3), lo cual no resulta imposible. Es probable, por lo demás, que supiera arameo (cf. 21, 40), aun cuando el griego fuera su lengua materna. No hay duda de que pasó una buena parte de su juventud en Jerusalén y de que participó en las discusiones suscitadas por el suplicio de Jesús y por la implantación en la capital de los discípulos de este.

Lo cierto es que cuando los «helenistas» reclamaron su autonomía con respecto a la iglesia mayoritaria y se lanzaron a una campaña de evangelización entre los judíos de lengua griega establecidos en Jerusalén, Pablo se juntó con los activistas que lincharon a Esteban (Hch 7, 58 y 8, 1) y luego desencadenaron una violenta represión contra sus partidarios (8, 3). No intenta jamás disimular esta actividad de perseguidor6. Incluso habla a este respecto del «celo» que le animaba7. Podemos preguntarnos si este celo por defender

«las tradiciones de los padres» no lo convierte en un zelota en el sentido más fuerte del término (cf. Hch 22, 3), es decir, en un miembro del partido de este nombre, cuya actividad consistía en recurrir a la vía de los hechos para defender el honor de Dios. Dos extraños episodios evocados por Hechos de los Apóstoles permiten reforzar esta hipótesis. En Hechos 9, 26-30, Pablo encuentra muchas dificultades para ser admitido en la iglesia de Jerusalén y acaba teniendo que huir para escapar a las amenazas de asesinato; en Hechos 23, 12-22, más de cuarenta judíos se conjuran para matar a Pablo, que estaba prisionero de los romanos. En ambos casos se tiene la impresión de que Pablo debe morir porque ha traicionado un compromiso solemne con una sociedad secreta, lo que se corresponde con lo poco que sabemos de la organización del partido zelota. Por lo demás, en el momento de ponerse en camino para su última visita a Jerusalén, el propio Pablo expresó la esperanza de escapar a los incrédulos de Judea (Rom 15, 31), lo que sugiere que temía por su vida durante su paso por ese país. Así pues, es razonable pensar que el joven Pablo pertenecía a una sociedad secreta dependiente del movimiento zelota y que su deserción después de los acontecimientos vividos en el camino de Damasco era merecedora de la pena de muerte a los ojos de sus antiguos cómplices.

Es en este marco en el que hay que comprender la misión confiada al joven zelota, enviado a Damasco para ajustar cuentas con los eventuales discípulos de agitadores «helenistas» que impugnaban el Templo y anunciaban su destrucción (Hch 9, 1-2). Las objeciones contra la historicidad de este episodio no tienen consistencia si se recuerda que estamos aquí ante un ejemplo de la iniciativa zelota, quizá arropada por el sumo sacerdote, pero que nada tiene que ver con la legalidad estricta. Así y todo, nos cuidaremos de ir más allá de reconocer la verosimilitud global de la misión confiada a Pablo. Los detalles del versículo 9, 2 proceden de la redacción de Hechos de los Apóstoles.

El dramático episodio que se produjo cerca de Damasco (Hch 9, 3 ss.) nunca fue narrado por Pablo en sus cartas. Solo en Gálatas (1, 15-16) evoca el apóstol la revelación por Dios de su Hijo en él, lo que más bien parece referirse a una conmoción interior que a una manifestación espectacular como la que narran Hechos de los

Apóstoles8. Por lo demás, Pablo se contenta con asimilar la aparición del Resucitado, con que se le ha obsequiado, a las que se habían producido con anterioridad ante los testigos autorizados de la Resurrección (1 Cor 15, 8-9); esto equivale a evocar un acontecimiento exterior pero sin esbozar siquiera mínimamente su relato. En suma, se ha considerado a menudo la narración de Hechos de los Apóstoles como un revestimiento legendario, con una fuerte inspiración en el género literario de la aparición divina en la literatura helenística, de un hecho sobre el cual Pablo se mostró muy discreto. No hay duda de que el autor de Hechos de los Apóstoles ha adornado un tanto el tema de la aparición del Resucitado a Pablo, pues ofrece tres recuentos de la misma que presentan entre sí variantes importantes y estaban destinados, al menos en parte, a su integración en los tres contextos en los que el redactor los ha situado. Pero la intervención del autor de Hechos no basta para explicar todas las diferencias constatadas entre los tres relatos de un mismo acontecimiento.

La clave del problema así planteado se encuentra en el relato de la intervención de Ananías, ausente del capítulo 26, pero contada en Hechos 9, 10-19 y 22, 12-16. Si se descarta diversos elementos de la redacción, se observa que se trata ahí de un relato de curación del tipo más corriente: duración y gravedad del mal (9, 9); espera del enfermo (9, 12); aproximación del sanador (9, 17; 22, 13); gesto que obra la curación y palabras que lo acompañan (ibid.); carácter repentino de la curación (9, 18; 22, 13); prueba de la realidad de la curación (9, 18); nueva partida del enfermo curado (9, 18-19; 22, 13). Hay todas las razones para pensar que se trata de un relato de curación tradicional recogido por el autor de Hechos. La presentación del enfermo que debía abrir este relato seguramente hacía alusión a las causas de la ceguera de Pablo, evocando brevemente la aparición del Resucitado. La forma desarrollada que toma la aparición en Hechos 9, 3-8 y 22, 6-11 es producto de la redacción del autor de Hechos, que se valió de la narración de 26, 13-15 para reforzar este elemento que le parecía especialmente importante. Así pues, en los capítulos 9 y 22 se combinan dos tradiciones cuya procedencia es muy distinta: el relato de la curación de Pablo por Ananías, formado en la iglesia de Damasco; y la narración de la aparición del Resucitado a Pablo, que tiene todos los visos de venir del medio de los discípulos de Pablo y que bien

podría basarse en algunas confidencias hechas por el apóstol a su entorno9.

¿Qué pasó, pues, en el camino de Damasco? Pablo fue derribado y cegado por una luz fulgurante en pleno mediodía, escuchó la voz de un ser sobrenatural que le preguntaba por qué le perseguía, luego que le revelaba que era Jesús y, finalmente, que le decía lo que debía hacer. En el capítulo 26, esas instrucciones se refieren a su envío a los judíos y a los paganos para ganarlos para la fe (26, 16-18), mientras que en los capítulos 9 y 22 le ordenan simplemente ir a Damasco para oír allí lo que deberá hacer (9, 6; 22, 10). Es Ananías quien le devuelve la vista, le bautiza y le hace saber que deberá ser testigo de Dios ante los hombres (22, 14-16; esto queda implícito en el cap. 9). Psicólogos, historiadores y teólogos han glosado abundantemente esta «conversión» de Pablo, cuyo carácter repentino revela sin duda que se hallaba empeñado en un violento debate interior. Un error de interpretación que en cualquier caso no ha de cometerse es asimilar este vuelco repentino a un cambio de religión. Aunque Pablo entendiera desde entonces que su misión era únicamente la evangelización de los paganos, como lo sugiere en Gálatas (1, 16), todo indica que continuó predicando también a los judíos cada vez que ello era posible. Además, tras su bautismo, Pablo se sintió más judío que nunca: el Dios de Israel le enviaba a predicar el Evangelio, hasta el punto de que llegará un día a presentarse como el nuevo Elías encargado de hacer aparecer al Resto de Israel que asegurará la continuidad del pueblo elegido, a pesar de la rebelión de este10, y que permitirá el retorno de los rebeldes a Dios11. Lejos de significar un cambio de religión, la conversión de Pablo significa, pues, que este descubre de repente su verdadero lugar en la vida de Israel.

Ignoramos la fecha de ese acontecimiento capital. Podemos, sobre la base de las indicaciones dadas por Pablo en Gálatas (1, 18 y 2, 1), aventurar la hipótesis de 33-35 de nuestra era, esto es, pocos años después de la constitución de la primera iglesia de Jerusalén. Pablo pertenece plenamente, por tanto, a la primera generación de cristianos e, incluso si no conoció personalmente a Jesús (2 Cor 5, 16 no permite afirmar tal cosa), es contemporáneo de los primeros discípulos, tanto por su nacimiento como por su acceso a la fe.

Nada más convertido, Pablo se lanza a cuerpo descubierto a evangelizar. Después de un breve paso por Damasco, va a Arabia, esto es, la actual Jordania (Gal 1, 17), para predicar ahí el Evangelio en condiciones de las que nada sabemos. De vuelta a Damasco poco después, también predicó ahí, en las sinagogas según Hechos (9, 20-22). Su mensaje parece haber sido de tal contundencia que, en estos dos enclaves, surgieron violentas oposiciones, hasta el extremo de que debió huir clandestinamente de Damasco en condiciones rocambolescas para escapar a la policía del rey Aretas IV de Arabia (2 Cor 11, 32-33) y quizá también a la vindicta de conspiradores judíos (Hch 9, 23-25) cuyo comportamiento los aproxima a los zelotas. Quince o veinte años más tarde, Pablo no estaba muy orgulloso de este episodio (2 Cor 11, 30-31), que le valió duras críticas entre los cristianos damascenos. No tenemos ninguna información sobre el contenido del Evangelio que Pablo había pretendido difundir durante este periodo. La fórmula ambigua de Gálatas 5, 11, que podría evocar el pasado judío de Pablo, podría también referirse a sus inicios como predicador cristiano. El apóstol habría entonces comenzado su actividad misionera sin dispensar a los paganos ganados para la fe de Cristo de la circuncisión que en lo sucesivo procurará evitarles con tanto empeño. Vacilamos en atribuir una actitud semejante a Pablo, incluso en sus comienzos. Pero no deja de ser una posibilidad.

Tres años después del acontecimiento del camino de Damasco, el joven predicador, un tanto zarandeado por las circunstancias desfavorables, se decide a ir a Jerusalén, donde encontrará recursos suplementarios que le ayudarán a reanudar su ruta. Allí conocerá a Pedro, junto al cual permanecerá quince días (Gal 1, 18). Pedro le enseña sin duda un cierto número de elementos de la tradición oral relativa a Jesús12, de la interpretación cristológica de los profetas y de las confesiones de fe. Esta visita se realiza con bastante discreción, pues el único otro dirigente de la iglesia al que Pablo va a ver es «Santiago, el hermano del Señor» (Gal 1, 19). Los Hechos de los Apóstoles atribuyen el pequeño número de encuentros tenidos por Pablo a la desconfianza todavía existente hacia él, que solo había sido conocido como perseguidor de la iglesia (Hch 9, 28), y hacen intervenir en su favor a Bernabé, miembro estimado de la comunidad13. Merced a este apoyo, Pablo habría compartido

durante un tiempo la vida de los apóstoles, hasta el día en que, amenazado de nuevo con ser asesinado, huyó en dirección a Cesarea, luego a Tarso, su ciudad natal (9, 29-30). En suma, Pablo se enriqueció con el contacto con la iglesia madre, pero no consiguió integrarse en ella a causa de su pasado zelota.

No sabemos nada de las actividades de Pablo en Tarso. Sin duda volvió a su oficio de «fabricante de lonas» (18, 3), sin dejar de proclamar su fe en la sinagoga cada vez que ello resultaba posible, pero desconocemos por completo los resultados que pudo obtener allí. Podemos pensar que propagaría la buena doctrina jerosolimitana en la que acababa de iniciarse. El retiro en Tarso debió de durar unos cuantos años. Fue también un periodo de maduración personal para Pablo, que apenas había parado desde su conversión.

Cuando hacia comienzos de los años cuarenta Bernabé fue enviado a Antioquía por la iglesia de Jerusalén con el fin de volver a hacerse con el control de la comunidad fundada por los misioneros «helenistas», encontró que había ahí tanto que hacer que fue a buscar a Pablo a Tarso, situada unos doscientos cincuenta kilómetros al noroeste de la gran ciudad siria. Pablo le siguió a Antioquía y se convirtió con él en uno de los dirigentes de la iglesia local (13, 1). Durante un año ambos trabajaron juntos en extender el Evangelio en Antioquía, con mucho éxito al parecer (11, 26). ¿Fueron a continuación a Jerusalén para prestar auxilio a los hermanos de la capital castigada por el hambre? Los Hechos de los Apóstoles lo afirman14, relacionando esta misión con una gran hambruna que asoló el Imperio romano bajo el reinado de Claudio, emperador entre 41 y 54 de nuestra era, y cuyo punto culminante se alcanzó entre 46 y 48 (11, 28). Pero los dos pasajes de Hechos donde se evoca este viaje son muy alusivos y Pablo no dice nada de ese traslado. Hay, pues, serias dudas, incluso aunque este episodio no deje de ser posible, sobre todo si se admite que se confunde con Hechos 15, 2 ss.

Está mucho mejor atestiguada y fue mucho más decisiva la partida de Bernabé y Pablo como enviados de la iglesia de Antioquía designados por el Espíritu Santo (13, 2-3). Este modo de designación no es objeto de ninguna explicación precisa, excepto

que el Espíritu Santo habla durante una reunión cultual, acompañada de ayuno, de los cinco «profetas y doctores» que ejercen su ministerio en la iglesia de Antioquía. No cabe duda de que esta declaración sobrenatural se hace por boca de uno de los profetas locales. La voz divina prescribe la selección de Bernabé y Pablo para Dios, en vista de la obra a la que este los ha llamado. Deben, así pues, dejar el servicio de la comunidad para llevar a cabo otra tarea que les es conocida, pero de la que no se dan más precisiones. Tal palabra tiene toda la apariencia de poner fin a una discusión entre los dos interesados, que han oído una llamada, y sus compañeros en la dirección de la iglesia local, a quienes les cuesta perder a estos dos colaboradores esenciales. Una vez tomada la decisión, aún se ayuna, se ora, se les impone las manos a los dos que parten y se los despide. Todo esto refuerza la impresión de una comunidad sólidamente organizada, que no se deja turbar por el sentido de la vocación de tal o cual de sus dirigentes, pero que cede cuando la inspiración colectiva viene a confirmar este sentimiento personal.

Liberados de este modo de sus obligaciones para con la iglesia de Antioquía, Bernabé y Pablo toman la ruta por mar, van a embarcarse a Seleucia y despliegan velas hacia Chipre. Es todavía el Espíritu Santo el que los manda en esa dirección (13, 4), sin que haya ninguna explicación de cómo esa orden había sido entendida. Cabe imaginar que Bernabé, originario de Chipre (4, 36), había conservado allí algunas relaciones y pensaba encontrar ahí un terreno favorable para su predicación. En Salamina, el puerto frente a la costa siria que en otro tiempo había sido la capital de la isla de Chipre, los dos predicadores anuncian el Evangelio en las sinagogas, sin que se nos den precisiones sobre el éxito que encontraran (13, 5). Es en este momento cuando nos enteramos de que tenían con ellos a un asistente, Juan, del que se nos ha dicho justo antes (12, 25) que había llegado hacía poco de Jerusalén y que respondía al sobrenombre de Marcos15. Sin duda se nos quiere hacer comprender así que Salamina era un lugar donde se anunciaba una cosecha excelente.

Después de una estancia en Salamina cuya duración no es precisada, Bernabé, Pablo y Juan atravesaron la isla de este a oeste, sin que sepamos si predicaron en el camino, y llegaron a Pafos, gran

puerto de la costa oeste de la isla, donde residía el gobierno romano (13, 6). El relato que hacen los Hechos de los Apóstoles de su estancia en esta ciudad es extraño (13, 6-12). No se menciona ninguna predicación pública, ya sea en una sinagoga o en otro sitio. El encuentro con un mago judío, también calificado de falso profeta y con dos nombres diferentes (Barjesús en el versículo 6; Elimas en el versículo 8), no es explicado, y el incidente que opone a Pablo a este extravagante personaje tiene un cariz del todo legendario. Observemos simplemente que Pablo, hasta entonces el segundo de Bernabé, asume aquí el papel principal. En cuanto al procónsul Sergius Paulus, «hombre inteligente» que se hizo creyente después de haber pedido entrevistarse con los dos misioneros, es también un personaje teñido de leyenda, aunque haya podido existir un procónsul de ese nombre en Chipre. El autor de los Hechos de Apóstoles se aprovecha de este encuentro para deslizar el nombre de Pablo, que empleará en adelante en lugar del de Saulo para designar a su protagonista. Esto le permite subrayar la romanofilia del apóstol, como también la actitud favorable de un romano de alto rango hacia la fe cristiana. Por lo demás, la firmeza de Pablo respecto de un mago responde aquí a la de Pedro ante Simón (Hch 8, 18-24), lo que ilustra bien el paralelismo que el autor de Hechos intenta establecer entre los dos apóstoles. En resumen, la hábil utilización de una leyenda y la intensa actividad redactora del autor han engullido los pocos datos que evocaban la implantación de una comunidad cristiana en Pafos.

Al abandonar esta ciudad por mar, Bernabé y Pablo tomaron dirección noroeste y llegaron a Perge de Panfilia, donde no parece que se hayan detenido, aun tratándose de una gran ciudad de lengua griega (13, 13). El único incidente narrado en este lugar fue la deserción de Juan Marcos, que regresó desde allí a Jerusalén, con gran perjuicio para Pablo, según parece (cf. Hch 15, 37-40). Los motivos de esta marcha prematura no son mencionados. Podemos preguntarnos si la decisión paradójica de los dos misioneros de despreciar la misión en Panfilia en beneficio de una partida inmediata hacia el altiplano anatolio, especie de frontera bárbara, no habrá contribuido a esta ruptura.

En realidad, resulta difícil explicarse esta elección. Para evangelistas originarios de Chipre y de Cilicia y procedentes de Antioquía de

Siria, la Panfilia, rica llanura costera de cultura griega, con sus grandes ciudades comerciales, debía haber constituido un campo de misión tentador. Para que lo hayan despreciado es preciso que haya habido un motivo fuerte, del que nada nos dicen los textos. Se ha pensado a veces en la salud de ambos, que habrían padecido malaria y para quienes la estancia en esta planicie parcialmente pantanosa podía ser funesta (cf. Gal 4, 12-13). Pero atravesar la cordillera del Tauro para llegar a la meseta de Anatolia suponía un viaje largo y peligroso, a causa del escarpado relieve y de la presencia frecuente de bandidos. Una expedición semejante no hubiera sido nada tentadora para unos enfermos. No se puede, por tanto, obviar la constatación de que Bernabé y Pablo tomaron una decisión sorprendente. La única explicación posible es que los dos misioneros tenían puesta la mira en localidades en las que los lazos con Roma eran especialmente fuertes: Antioquía de Psidia, su primer destino más allá del Tauro, acababa de acceder al estatuto de colonia romana de derecho itálico; la ciudad estaba situada en la Via Sebastê, que unía Éfeso con el alto valle del Éufrates y de la que salían las rutas que permitían llegar, atravesando la cadena del Tauro, a Cilicia y el norte de Siria; Listra era igualmente una colonia romana; Derbe acababa de obtener del emperador Claudio un estatuto particular cercano al de las colonias; en fin, Iconio intrigaba activamente en Roma para obtener los mismos privilegios que Derbe, que acabó por recibir al final del reinado de Claudio; dominaba la ruta que atravesaba el Tauro en dirección del puerto de Seleucia y su confluencia con la Via Sebastê. Se trataba, en suma, de puntos de apoyo estratégicos que permitían a Roma controlar las relaciones terrestres entre Occidente y Oriente. Resulta evidente que es Pablo quien arrastró a Bernabé a estas regiones medio desérticas, pero que pertenecían al territorio interior de Tarso. ¿Lo hizo con la ayuda del procónsul de Chipre16, que probablemente mantenía lazos con esta parte al sur de la provincia de Galacia, que reunía con la Galacia propiamente dicha distritos de Licaonia, de Psidia y de Panfilia? Sería aventurado afirmar tal cosa, pero la cuestión merece ser planteada, a falta de una explicación verdaderamente satisfactoria de la orientación tomada por los dos misioneros.

Las peripecias de este viaje misionero al sur de Galacia, según informa Hechos 13, 14 a 14, 27, no merecen una relación completa.

No obstante, hay un cierto número de puntos lo bastante significativos como para detenerse en ellos. En las dos primeras ciudades en las que hicieron alto los dos misioneros, Antioquía de Psidia e Iconio, existían comunidades judías relativamente numerosas y es en la sinagoga donde Bernabé y Pablo comenzaron su predicación, con verdadero éxito, tanto entre los judíos como entre prosélitos y simpatizantes que participaban en el culto de la sinagoga. Pero rápidamente los judíos se rehicieron en su mayoría y lanzaron una violenta campaña contra Bernabé y Pablo. Con el apoyo de las autoridades municipales, consiguieron expulsar a los misioneros de su territorio. En las dos ciudades siguientes, donde no había sinagoga, en Listra y Derbe, la predicación se dirigió al conjunto de la población, y luego fue interrumpida en Listra por la intervención de los judíos venidos de Antioquía de Psidia y de Iconio. Después de llegar de Derbe, los dos evangelistas volvieron sobre sus pasos, sin que se nos explique la razón de ello. La organización de comunidades estables en las cuatro ciudades evangelizadas podría haber sido el objetivo pretendido: en cada una de las iglesias, los misioneros designan a «ancianos» conforme al modelo jerosolimitano17. Por lo demás, hay que señalar que el título de «apóstoles» se da por dos veces (Hch 14, 4.14) a Bernabé y a Pablo, mientras que la definición del apostolado dada en Hechos (1, 21-22) parece excluirlos de entre los apóstoles. Hay en ello una inconsecuencia del autor de Hechos de los Apóstoles que sugiere que la definición de apóstol se había vuelto más restrictiva hacia 80-85 de nuestra era que en la época de la primera generación. Sin duda que el ser enviado en misión por el Espíritu Santo y los dirigentes de una comunidad fue suficiente durante decenios para hacer de un misionero un apóstol, antes de que el apuro causado en las comunidades por apóstoles itinerantes sin auténtica autoridad imponga una definición más restrictiva. Volveremos más abajo sobre la importancia que Pablo concedía al reconocimiento de su dignidad de apóstol. El autor de Hechos de los Apóstoles, que deseaba limitar en la medida de lo posible el círculo apostólico al grupo de los Doce, no se atrevió a privarle por completo de este título, pero se lo atribuyó solo en estos dos pasajes del capítulo 14.

Una vez que concluyeron su tarea de poner en pie las cuatro comunidades del sur de Galacia, los dos apóstoles reemprendieron el camino de la costa, predicaron la Palabra en Perge, sin que se nos

hable de la creación de una comunidad en esta ciudad, y luego embarcaron en Atalia para volver a Antioquía. Allí informaron a sus hermanos, en especial sobre el acceso de los paganos a la fe, y retomaron su lugar en la vida de la iglesia (Hch 14, 24-28). Es difícil precisar cuánto duró su ausencia: unos cuantos meses en todo caso y seguramente más de un año. Otro viaje misionero de ese mismo género se proyectó indudablemente para un poco más adelante (cf. 15, 36-40).

Pero una serie de acontecimientos vino a romper este ritmo y a acarrear la ruptura del equipo formado por Bernabé y Pablo. Los relatos que de estos episodios hacen Hechos de los Apóstoles (cap. 15) y la epístola a los gálatas (2, 1-10) son muy divergentes, lo que impone al historiador opciones críticas difíciles. Todo empezó con la llegada a Antioquía de cristianos de Judea que afirmaban que la circuncisión era necesaria para la salvación y que buscaron difundir sus ideas en el seno de la comunidad. Pablo y Bernabé se opusieron a ellos, afianzados sin duda por los resultados positivos de su viaje de evangelización. La comunidad, aun sin descartar su tesis, decidió que era preciso obtener el arbitraje de los apóstoles y de los ancianos de Jerusalén y constituyó una delegación que partió para la capital judía: Pablo y Bernabé estaban entre sus miembros, pero iban acompañados por otros fieles (Hch 15, 2), lo cual sin duda era manifestación de cierta reserva hacia las tesis de los dos misioneros. Pablo, que no menciona a otros miembros de la delegación antioquena, añade una precisión cronológica que por desgracia resulta difícil de interpretar: es «catorce años después» (Gal 2, 1) cuando tiene lugar este viaje, pero no sabemos bien si estos catorce años se cuentan a partir del viaje precedente de Pablo a Jerusalén (1, 18-24) o a partir de la conversión de Pablo, tres años anterior a ese primer viaje (cf. 1, 15-18). Al ser esta segunda hipótesis algo más verosímil, nos quedamos con el año 48 de nuestra era como una aproximación aceptable18.

La continuación del relato del encuentro en Jerusalén que leemos en Hechos 15 contiene sin duda algunos detalles auténticos, pero lleva la impronta de la redacción de Lucas. Hemos de fiarnos más bien de la narración de Gálatas (2, 1-10), incluso aunque Pablo haga una presentación apologética de los hechos. La prueba inicial es la aceptación por los dirigentes cristianos de Jerusalén del griego

Tito, que acompañaba a Pablo y Bernabé y no había sido circuncidado, como un hermano al que no había que imponer ninguna condición. El alivio de Pablo es tanto mayor cuanto que había tenido lugar una ofensiva para hacer circuncidar a Tito conducida por aquellos que Pablo llama «falsos hermanos intrusos», deseosos de hacer desaparecer la libertad cristiana que se practicaba en torno a Pablo y Bernabé (Gal 2, 3-5). Estos «falsos hermanos» son sin duda esas «gentes venidas de Judea» que habían turbado la paz de la iglesia de Antioquía según Hechos (15, 1). Descartados estos ataques, Pablo se vuelve hacia los dirigentes de la iglesia y observa que ellos al menos han buscado un compromiso razonable. Reconocen, en primer lugar, que Pedro y Pablo han recibido tanto el uno como el otro una vocación misionera: Pedro para los circuncisos y Pablo para los incircuncisos. Pablo alude aquí por su parte al acontecimiento del camino de Damasco, pero en el caso de Pedro las cosas están menos claras; quizá se trate de la función de portavoz del grupo de los discípulos el día de Pentecostés, pero evidentemente no de la visión de Jope (10, 9-16), que, según el libro de los Hechos, hace de Pedro el iniciador de la misión entre los paganos (cf. 15, 7-11). De todos modos, a quien evoca aquí Pablo es al Pedro misionero, algunos años después de su partida clandestina de Jerusalén en el año 44. El paralelismo entre Pedro y Pablo sirve de base para un acuerdo entre las «columnas» de Jerusalén, Santiago, Cefas y Juan, por un lado, y Pablo y Bernabé, por otro: se reparten el campo de misión, confiando la evangelización de los judíos a los primeros y la de los paganos a los segundos (Gal 2, 9-10). Tras esta fórmula muy simple se ocultan acaso algunos sobreentendidos, como, por ejemplo, la idea de que no es deseable que haya comunidades que reúnan a judíos y paganos ganados para la causa de Cristo. Volveremos sobre ello. Señalemos aún que Santiago, citado en cabeza de las «columnas», es acompañado por Cefas (que hay que identificar con el Pedro de los versículos 7 y 8, pues estos dos nombres son, el primero, la transcripción, y el segundo, la traducción del sobrenombre Kêpha dado por Jesús a su discípulo Simón), y por Juan, que ciertamente hay que identificar como el hijo de Zebedeo que había constituido en torno a sí un círculo un poco marginal en relación con la iglesia mayoritaria. El jefe de la iglesia, el responsable de las misiones y el teólogo se unen para conceder a Pablo y a Bernabé un reconocimiento quizá un tanto condescendiente, gracias al envío de

ayuda para los «pobres», esto es, para los cristianos de Jerusalén sin recursos.

El compromiso sugerido por Santiago y ratificado por los jerosolimitanos según Hechos (15, 19-29) no es compatible con el relato de Gálatas (2, 1-10). Como fue aplicado ampliamente en el siglo II, su autenticidad es poco dudosa, pero su origen podría ser bastante posterior a la reunión del año 48. El incidente de Antioquía que Pablo relata en Gálatas (2, 11-13) revela que, a juicio de Santiago, el reconocimiento de Pablo y Bernabé no implicaba de ningún modo una vida comunitaria que reuniera a los creyentes de origen judío y a los convertidos de origen pagano. Pedro y Bernabé, cuya interpretación personal era más flexible, se alinearon entonces con la posición de Santiago, y Pablo descubrió, para su gran indignación, que el acuerdo de Jerusalén hacía imposible en estas condiciones la comunión entre las dos categorías de cristianos. Volveremos sobre las consecuencias radicales que sacó de ello. Pero no cabe duda de que su furor hizo reflexionar a Santiago y su entorno. Intentaron entonces salvar las iglesias mixtas pidiendo a los convertidos de origen pagano que se sometieran a unas cuantas reglas inspiradas en los mandamientos noáquicos que el judaísmo proponía a sus simpatizantes deseosos de frecuentar las sinagogas: evitar asociarse a los cultos idólatras consumiendo las carnes de los sacrificios paganos; evitar las uniones ilícitas según la Ley de Moisés; no consumir carnes no desangradas ni sangre. De este modo, la comunión con ellos no condenaría ya a los judíos cristianos a mancharse y serían posibles las iglesias mixtas. Estas reglas, propuestas algún tiempo después del incidente de Antioquía a las iglesias de Siria y Cilicia, respondían claramente a su deseo de conservar las comunidades mixtas que se habían implantado en estas provincias. Su extensión ulterior a todas las iglesias marcó la victoria de un judeocristianismo conciliador, que cabe situar entre los años 70 y 90 de nuestra era.

Ni Pablo ni sus herederos aceptaron este compromiso decidido sin su participación. Para ellos, la libertad cristiana era un principio que no admitía el menor aplazamiento. Se abrió así para Pablo, unos quince años después de su adhesión a la fe cristiana, un periodo nuevo de su carrera.

1. Las biografías de Pablo son incontables. Entre las más recientes, solo citaremos Jürgen Becker, Paulus, der Apostel der Völker, Tubinga, 1989; Marie-Françoise Baslez, Saint Paul, París, 1991; Simon Légasse, Paul apôtre, essai de biographie critique, París, 1991.

2. 16, 37; 22, 25-29; 23, 27.

3. Acta Pauli et Theclae, 3.

4. Cf. 2 Cor 11, 23-29.

5. Flp 3, 6; cf. Gal 1, 14.

6. 1 Cor 15, 9; Gal 1, 13-23; Flp 3, 6; cf. Hch 26, 9-11.

7. Gal 1, 14; Flp 3, 6.

8. Cf. también Flp 3, 12.

9. La demostración detallada del análisis de los tres relatos del acontecimiento del camino de Damasco se halla en nuestro Le «Livre des Actes» et l'histoire, cit., pp. 174-178.

10. Rom 11, 1-5; cf. 1 Re 19, 10.14.18.

11. Rom 11, 13-15.25-27.

12. 1 Cor 7, 10-11; 11, 23-25; 15, 3-7.

13. Hch 9, 27; cf. 4, 36-37.

14. Hch 11, 29-30 y 12, 25.

15. Cf. también Hch 12, 12.

16. Tal es la tesis de M.-F. Baslez, Saint Paul, cit., pp. 125-127.

17. Cf. Hch 11, 30; 15, 2.4.6.22.23; 21, 18.

18. La cronología exacta de la vida de Pablo es tan compleja que

hay libros enteros consagrados solo a esta cuestión. Podemos referirnos, en especial, a R. Jewett, Dating Paul's Life, Londres, 1979, y a G. Lüdemann, Paulus, der Heidenapostel, t. I: Studien zur Chronologie, Gotinga, 1980.

6

PABLO: LA HUIDA HACIA ADELANTE

El incidente de Antioquía le había revelado a Pablo la interpretación jerosolimitana del acuerdo al que se había llegado un poco antes en la capital judía (Gal 2, 1-10): es cierto que Pablo y Bernabé fueron reconocidos como misioneros legítimos entre los paganos; es cierto también que los convertidos de entre los paganos no vieron que les fuera impuesta ninguna exigencia especial, como la circuncisión; pero el resultado no fue que los cristianos judíos y sus hermanos de origen pagano pudieran vivir en plena comunión; cada uno de estos dos grupos tenía que constituir su propia comunidad. Este punto de vista estaba tan sólidamente fundado que Pedro y el propio Bernabé, el fiel compañero de Pablo, reconocieron su validez y rompieron la comunión con los hermanos de origen pagano residentes en Antioquía (2, 11-13). Para Pablo, esto significó un desmoronamiento. La salvación traída por Jesucristo, por tanto, era considerada por las más altas autoridades cristianas como algo secundario en relación con la pertenencia étnica de los convertidos. Esto resultaba un escándalo a sus ojos, a lo que se añadía una estafa inadmisible infligida a él mismo y a todos los cristianos de origen pagano. No era posible ninguna solución de compromiso con Santiago y con todos aquellos que se habían adherido a su posición.

Esto fue, por tanto, la ruptura. Ruptura con Santiago y con la iglesia de Jerusalén; ruptura con Pedro, cuya vacilación acerca de una cuestión esencial Pablo denunció con vigor (2, 14 ss.); ruptura con Bernabé, el viejo compañero, que proseguía no obstante la empresa misionera (Hch 15, 36-39); ruptura con la misma iglesia de Antioquía, en cuyo seno casi nadie, al parecer, tomó partido por Pablo y a la que este solo volvió al cabo de varios años, según Hechos de los Apóstoles1, o quizá nunca si ponemos en duda la solidez de esta muy breve noticia. Solo Silas, que no obstante era de Jerusalén, se asoció con Pablo con vistas a nuevas aventuras

misioneras (15, 40), mientras que algunos hermanos antioquenos seguían sin duda confiando en él.

La extrema brutalidad de la ruptura llevada a cabo por Pablo, que se privaba así de toda base de partida para sus empresas misioneras, tiene quizá una causa adicional. Si la carta a los gálatas está dirigida, como es probable, a los cristianos del sur de Galacia, a los de Antioquía de Psidia, de Iconio, de Listra y de Derbe, evangelizados dos o tres años antes por Bernabé y Pablo, todo hace pensar que fue escrita en el momento del incidente de Antioquía o un poco después, cuando Pablo se encontraba en el punto álgido de su indignación2. Esta carta pone de manifiesto que los enviados de Santiago no solo habían ido a restablecer el orden en Antioquía, sino que también habían emprendido la tarea de normalizar la situación existente en estas tres iglesias muy jóvenes, a las que sus fundadores habían animado a practicar la plena comunión entre circuncisos e incircuncisos, de manera tanto más lógica por tratarse de comunidades poco numerosas que hubiera sido absurdo escindir. Con la misma lógica que Pablo y Bernabé, estos intrusos sostenían al parecer que el tamaño pequeño de las comunidades imponía mantener su unidad, únicamente posible si los no-judíos se sometían a la Ley. Este cierre de filas en la observancia condujo naturalmente a la aceptación de la circuncisión, la única que podía hacer de los convertidos de entre los paganos hermanos de los creyentes venidos del judaísmo, y que, por lo demás, permitía a la comunidad permanecer bajo la protección de la sinagoga y de su estatuto privilegiado.

A estos argumentos de oportunidad, Pablo opone, en la epístola a los gálatas, objeciones de principio. Sostiene que los antiguos paganos que aceptaron someterse a la Ley mosaica para facilitar la vida de la comunidad, manifestaron así la poca importancia concedida a la promesa divina hecha a todos los creyentes, al don del Espíritu Santo y a la libertad que resulta de él. Se hacían culpables de una verdadera negación que anulaba el don que Dios les había hecho en Jesucristo. Se adherían así a «otro Evangelio» (Gal 1, 6), que no tiene realidad ninguna y que «pervierte el Evangelio de Cristo» (1, 7). Quien sea que propague semejante enseñanza, incompatible con la de Pablo, «sea anatema» (1, 8-9). El hecho de que estos intrusos apelen a la iglesia de Jerusalén no debe

impresionar a nadie. El Evangelio anunciado por Pablo sí es de origen divino y además ha sido reconocido como tal por los dirigentes de la iglesia jerosolimitana (2, 7-9). Los argumentos teológicos que presenta Pablo en apoyo de esta tesis intransigente son bien conocidos: vida nueva en la fe en Cristo (2, 16-21); don del Espíritu a los que tienen esta fe (3, 1-5); anterioridad de la promesa divina en relación con la Ley (3, 6-22); acceso de los creyentes a la libertad desde la venida de Cristo (3, 23-4, 7); alianza de la libertad opuesta a la alianza de la esclavitud (4, 21-31); la vida cristiana como expresión libre del Espíritu dado a los creyentes (5, 12-6, 10). Expuestos aquí en un cierto desorden y de manera muy abrupta, estos temas serán retomados en otras cartas de Pablo, afinados y desarrollados con maestría. Hay que remitir en especial a la epístola a los romanos, escrita unos diez años más tarde y con algo más de ocio, pero donde todas estas ideas vuelven a encontrarse en una síntesis imponente.

A estas comunidades gálatas nacidas de su actividad misionera, Pablo les escribe con pasión, empuñando él mismo el cálamo (6, 11). Expresa su deseo de poder visitarlas en persona para convencer mejor de viva voz a sus destinatarios (4, 20). De hecho, es a las ciudades del sur de Galacia a donde parte algún tiempo después de Antioquía3. Los Hechos de los Apóstoles afirman que Silas, su compañero, y él dieron a conocer las conclusiones del encuentro de Jerusalén en todas las ciudades por donde pasaron (16, 4). Estamos obligados a matizar esta afirmación: no se trataba de la solución de compromiso sugerida por Santiago (15, 13 ss.), que seguramente es posterior, sino más bien del reconocimiento mutuo de los ministerios de Pedro y de Pablo (Gal 2, 7-9). Otro episodio de esta narración de Hechos de los Apóstoles, el de la circuncisión de Timoteo (16, 1-3), sorprende al lector de la epístola a los gálatas. ¿Hay que negar por esto su historicidad? Quizá no. Hijo de madre judía, Timoteo era judío para los miembros de las sinagogas. Si permanecía incircunciso en el momento de emprender una carrera de misionero itinerante, se arriesgaba a ser denunciado como apóstata y a tener problemas con los tribunales judíos que funcionaban en torno a las sinagogas. Al negarse a circuncidar a Tito (Gal 2, 3-5), que era de origen pagano, Pablo había defendido la libertad cristiana. Al circuncidar a un judío que iba a tener que entrar en numerosas sinagogas para anunciar allí el Evangelio,

adoptaba una actitud pragmática, como era capaz de hacer cuando no se planteaba ninguna cuestión de principio.

Sea como fuere de este episodio, Pablo no parece haber tenido muchas dificultades en devolver a las iglesias del sur de Galacia (Hch 15, 41-16, 5) al camino recto. Había encontrado de este modo una base de partida, si bien es verdad que modesta en comparación con la gran iglesia de Antioquía de Siria. Pero Pablo se sabía llamado a ir mucho más lejos y reemprendió la ruta al cabo de un tiempo. Los Hechos de los Apóstoles (16, 6-12) son la única fuente que nos informa, y sumariamente además, sobre la primera parte de este nuevo viaje, hasta la ciudad de Filipos, en Macedonia. ¿Merece este corto pasaje una lectura atenta y crítica? Observemos en primer lugar que, de la Galacia meridional hasta Tróade, puerto y colonia romana situada en la costa noroeste de Anatolia, Pablo y sus compañeros recorrieron varios centenares de kilómetros a pie, por las mesetas poco pobladas y apartadas de Frigia. Era seguramente la forma más económica de viajar. No cabe duda de que la bolsa de los misioneros estaba bastante vacía, a falta del apoyo de una gran iglesia, y les incitaba a evitar los gastos de un viaje por mar, algo a lo que no se decidirán sino después de la llamada de auxilio de un macedonio que Pablo escucha en Tróade. Pero hay cosas más sorprendentes en este relato. Durante este largo trayecto terrestre, no se menciona ninguna proclamación del Evangelio como si los misioneros anduvieran por una región propicia donde poder predicar. Ahora bien, esa región propicia no es, como conocen de camino por las revelaciones del Espíritu Santo, ni Asia ni Bitinia, con sus grandes urbes de lengua griega, y que eran no obstante objetivos seductores. Ni siquiera es Tróade, donde Pablo solo predicará unos años más tarde4. Será Macedonia, como le sugirió a Pablo su visión en Tróade; de lo cual el grupo de misioneros se convenció cuando tuvo conocimiento de este sueño. El autor de Hechos de los Apóstoles a todas luces está intrigado por esta extraña búsqueda de un objetivo misionero adaptado y no alcanza a explicarlo más que por un plan divino que es revelado a Pablo fragmentariamente. Sin poner en duda la constante sumisión de Pablo a las directrices venidas de lo Alto, podemos preguntarnos si el apóstol no tenía desde su partida del sur de Galacia una idea en mente y si no utilizó las inspiraciones sucesivas que le vinieron de camino para arrastrar cada vez más lejos a sus colaboradores,

obligados a actuar. Consciente de la debilidad de su nueva base de partida y de la amplitud de la tarea que le era confiada por Dios entre los paganos, Pablo quería ir a Roma para hacer de esta ciudad el centro de la evangelización de los no-judíos, al objeto de contrapesar Jerusalén, centro de la misión entre los judíos. Este grandioso proyecto iba a ser contrariado por las circunstancias, pero la epístola a los romanos, escrita solo una decena de años después, prueba que nunca fue completamente abandonado por Pablo5. Así pues, Macedonia era solo una etapa, pero una etapa que, situada a medio camino entre Galacia del Sur y Roma, le aproximaba mucho a su meta. Por la Via Egnatia, que atravesaba esta provincia de este a oeste hasta el Adriático, el acceso a Italia era fácil, al precio de una travesía marítima corta y, por tanto, poco costosa. Las iglesias macedonias podrían además tomar el relevo de las pequeñas comunidades de Galacia del Sur y proveer al grupo que rodeaba a Pablo con los recursos necesarios para continuar su avance.

Igual que en Galacia del Sur y en Tróade, Pablo y sus compañeros se dirigieron desde que desembarcaron en Macedonia, no a las ciudades más importantes, sino a una colonia romana, Filipos. Esta pequeña ciudad, habitada por veteranos romanos y agricultores latinos, donde no había más que unos pocos judíos y ninguna sinagoga, fue su primer campo de misión desde la salida de Galacia del Sur hacia 50 de nuestra era. ¡Extraña manera de responder a la llamada del macedonio al que Pablo viera en sueños en Tróade! Pero esta opción era lógica si lo que se buscaba era una parada en la ruta a Roma. Un lugar de oración judío fuera de la ciudad fue el punto de partida de la evangelización de Filipos. Las mujeres que allí se juntaron acogieron favorablemente la predicación. En especial, una tal Lidia, comerciante de púrpura originaria de Tiatira, una ciudad de la provincia de Asia conocida por ser un centro importante de tintorería, se dejó bautizar por los misioneros y los alojó en su casa durante su estancia en Filipos. Rápidamente se constituyó una comunidad cristiana. Debía de ser una de las más fieles a Pablo, a quien le prodigó un afecto y una ayuda material cuya constancia es notable6. Es con sus miembros, al parecer, con quienes Pablo quiso celebrar la Pascua unos años después, antes de abandonar definitivamente la región del mar Egeo (Hch 20, 6). Hay que observar también que el relato de la primera estancia de Pablo en Filipos es el primer pasaje de Hechos de los Apóstoles redactado

en la primera persona del plural, pues el «nosotros» aparece durante la discusión sobre el sentido de la visión de Pablo en Tróade (16, 10). Esta redacción en la primera persona del plural podría ser un artificio literario, pero es más probable que provenga de una fuente reproducida literalmente. Como esta fuente tiene todas las trazas de ser un diario de viaje del grupo de misioneros en torno a Pablo, destinado a guardar el recuerdo de los principales acontecimientos cotidianos, se puede presumir que el relato está aquí muy cerca de los hechos7.

Un incidente vino a turbar el apacible progreso del Evangelio en Filipos. Una joven sirvienta dotada de poderes adivinatorios se puso a seguir a Pablo y a sus compañeros sin dejar de exclamar que estos hombres traían la salvación. Al final, Pablo, superado por todo este jaleo, exorcizó a la chica (16, 16-18), lo cual provocó la cólera de sus amos, que se veían así privados de una fuente sustancial de ingresos. Llevados delante de los magistrados, Pablo y Silas fueron molidos a golpes y mandados a prisión. Pero un temblor de tierra los liberó a la noche siguiente, a la vez que su carcelero, bajo la conmoción, se convirtió (16, 19-34). Una vez de día, fueron liberados, pero invitados a dejar la ciudad. Es lo que hicieron después de retomar el contacto con sus hermanos (16, 35-40). Este relato, muy teñido de leyenda, no tiene la misma solidez que los episodios precedentes. Pero no está menos repleto de interés que estos. Ha de destacarse, en especial, la reivindicación —es verdad que tardía— que los dos misioneros presos hacen de la ciudadanía romana. En esta ciudad en la que se presumía de estar entre romanos (16, 21), donde las instituciones eran un calco del modelo romano, los evangelistas cristianos se sentían en casa. Si abandonaron Filipos, quizá fuera porque ya no eran bien vistos allí (16, 39), pero también porque querían reemprender la ruta de Roma, su verdadero destino.

De hecho, partieron hacia el oeste por la Via Egnatia, pasaron de largo por dos ciudades importantes, Anfípolis, capital de la provincia de Macedonia Prima, y Apolonia, cuarenta y cinco kilómetros más allá, y fueron directamente a Tesalónica, donde había una sinagoga judía (17, 1), pero que era también la capital de la provincia y la residencia del gobernador romano. Para Pablo se trataba de una etapa importante en su avance hacia Italia. Una

iglesia implantada en esta gran urbe podría aportarle una eficaz ayuda con vistas a ese objetivo. Después de haber predicado tres sabbat seguidos en la sinagoga, Pablo y Silas habían reunido en torno a ellos a algunos judíos, a muchos simpatizantes griegos del judaísmo y a cierto número de señoras de la alta sociedad local (17, 2-4). Los dirigentes de la sinagoga fomentaron entonces desórdenes callejeros y apresaron a Jasón, el huésped de Pablo y Silas, y a algunos otros cristianos, que fueron entregados a las autoridades acusados de comportamiento sedicioso. Fueron liberados con una fianza, pero el aviso había sido tan elocuente que los hermanos hicieron partir a los dos misioneros para Berea, localidad importante situada a unos sesenta kilómetros al oeste de Tesalónica, pero apartada de las grandes rutas y donde había una sinagoga. Sin renunciar a sus proyectos a largo plazo, los misioneros aprovecharon la ocasión de predicar a los judíos y a los simpatizantes que se reunían con estos el día del sabbat. Hallaron un auténtico éxito, tanto entre los judíos como entre los griegos simpatizantes, y todo iba viento en popa cuando los dirigentes de la sinagoga de Tesalónica, habiendo tenido noticia de la actividad de Pablo en Berea, acudieron a esta ciudad y provocaron una agitación popular contra él (17, 5-13). Pablo tuvo que salir por piernas. Le escoltaron hasta el puerto más cercano y lo llevaron por mar a Atenas. Allí, al menos, a trescientos kilómetros de Macedonia, estaría al abrigo de las amenazas proferidas en Tesalónica y en Berea. Según Hechos (17, 14), Silas y Timoteo habían permanecido en Berea para continuar la labor emprendida, pero Pablo les pidió reunirse rápidamente con él en Atenas. Le parecía que el capítulo macedonio estaba cerrado y tenía necesidad de todos sus colaboradores para abrir un nuevo campo de misión.

No es que Pablo hubiera renunciado a sus relaciones con Macedonia y sus jóvenes iglesias desde el momento en que tuvo que huir de esta región. Una carta a los filipenses y dos cartas a los tesalonicenses (una de las cuales a veces ha sido considerada una carta a los bereos) atestiguan lo contrario. Sabemos, por otra parte, que Pablo volvió a pasar al menos dos veces por Macedonia8 y que deseó hacerlo aún más veces9, que envió a las iglesias macedonias a colaboradores muy próximos a él10 y que sentía un particular afecto por los cristianos de Filipos11. Estos respondían a su afecto con un apoyo financiero muy fiel12, que se transformaría poco

después en una participación generosa de las iglesias de toda Macedonia en la colecta emprendida por Pablo en favor de los pobres de Jerusalén (2 Cor 8, 1-5). No es exagerado decir que Macedonia se había convertido para el apóstol en una base misionera más importante que Galacia del Sur, donde había encontrado los primeros apoyos a su empresa de evangelización independiente.

A pesar de la persistencia de estos lazos muy fuertes con Macedonia, la llegada de Pablo a Acaya marca un giro en su actividad. Hasta ese momento había evitado las grandes ciudades griegas por el riesgo de que le retuvieran mucho tiempo y de que le desviaran de su avance hacia Roma. Pero ahora se entretiene en Atenas, capital intelectual del helenismo, como si las circunstancias le hubiesen sugerido la idea de que, a falta de Roma, este gran centro universitario a donde se venía a estudiar de todo el Imperio romano, podría convertirse en su base misionera si conseguía crear ahí una iglesia importante. El relato que proporciona Hechos (17, 15-34) de la actividad evangelizadora de Pablo en Atenas es por desgracia muy sumario, aparte de la escena del Areópago, que tiene toda la apariencia de ser una composición literaria destinada a resaltar el discurso de los versículos 22 a 31, que, a su vez, es ahí insertado de forma arbitraria por Lucas. Por si fuera poco, las epístolas de Pablo no nos informan de las relaciones del apóstol con los cristianos de esta ciudad. Pero la información de Hechos 17 es suficiente como para saber que la predicación de Pablo tuvo lugar tanto en la sinagoga, donde los judíos estaban rodeados por simpatizantes, como en la plaza pública; que interesó a ciertos intelectuales, pero que suscitó solo pocas adhesiones a la fe cristiana. En pocas palabras, la esperanza de implantar en Atenas una gran iglesia destinada a servir de contrapeso a Jerusalén y a valerle a Pablo de base no se materializó, lo que sin duda explica que el apóstol partiera con bastante rapidez para Corinto.

En cuanto al discurso en el Areópago, atribuido a veces al autor de Lucas-Hechos, hay que ver en él una muestra de la predicación que dirigían los misioneros cristianos del último cuarto del siglo I a los auditorios exclusivamente paganos con los que podían tener relación. La teología expresada en el discurso es la que los judíos helenísticos enunciaban en sus escritos misioneros: un Dios Creador,

Providencia y Juez, que rechaza toda representación de su persona y que llama a todos los hombres a la conversión, en el momento en que se acerca el Juicio final. A pesar de algunos ecos de ideas estoicas, todo esto sigue estando muy próximo del pensamiento bíblico. Pero la ausencia de toda referencia al pecado y a la rebelión de los hombres contra Dios, como también de toda alusión a la Cruz, permite afirmar que no se trata de un documento de la autoría del apóstol Pablo. Lo que encuentra aquí expresión es el pensamiento medio de las iglesias helenísticas de una generación posterior13.

Al ir de Atenas a Corinto, ochenta kilómetros más al oeste, Pablo dejaba el centro intelectual del helenismo, donde había encontrado al menos un fracaso a medias, para volver sus pasos a la ruta de Roma. En efecto, Corinto, destruida en 146 antes de nuestra era por el ejército romano, había sido levantada de sus ruinas un siglo más tarde con el estatuto de colonia romana. Su excepcional situación geográfica, en el cruce de la vía terrestre entre el norte de Grecia y el Peloponeso y de la ruta marítima entre el mar Adriático y el mar Egeo, había supuesto para esta nueva fundación un desarrollo muy rápido, gracias a su prosperidad comercial y al aflujo de una población cosmopolita. Por este hecho, la ciudad fue escogida en 27 antes de nuestra era como capital de Acaya; ahí residía el procónsul que administraba esta provincia. Cabe añadir que la ciudad era muy animada y célebre por la libertad de costumbres de sus habitantes. Pablo encontró en Corinto la atmósfera romana que amaba y podía esperar sacar provecho de las relaciones muy frecuentes de su puerto con los de Italia. Desde el momento de su llegada a la ciudad, trabó conocimiento con un matrimonio judío expulsado de Roma tiempo atrás por un decreto del emperador Claudio que deportó a los judíos de la capital (49 de nuestra era). Como estas personas, llamadas Aquila y Priscila, eran fabricantes de lonas como el propio Pablo, este se asoció con ellos. El día del sabbat predicaba en la sinagoga delante de un público formado por judíos y griegos.

Después de que Timoteo y Silas se reunieran con él un poco después con los fondos recolectados en Macedonia, Pablo pudo consagrarse por entero a la predicación y debatir sobre el tema de la mesianidad de Jesús con los doctores judíos. Al no conseguir convencerlos, el apóstol rompió con la sinagoga y se volvió hacia los paganos. Fue

alojado en la casa de un tal Ticio Justo, un simpatizante no-judío que vivía junto a la sinagoga. La predicación de Pablo fue enormemente exitosa, hasta el extremo de que el jefe de la sinagoga, un tal Crispo, se hizo bautizar junto con su familia. Estos dos personajes, como se advertirá, llevaban nombres latinos. En suma, la iglesia de Corinto se desarrollaba a toda marcha. Como la ruta de Roma continuaba cortada por el decreto de Claudio, la capital de Acaya desempeñaba bastante bien el papel de base misionera para Pablo y sus compañeros. Una visión nocturna confirmó al apóstol que Dios quería que continuase su predicación en Corinto y que él protegería a su servidor contra cualquier amenaza. Hasta el punto de que Pablo permaneció dieciocho meses en la ciudad, un tiempo mucho mayor que el de todas sus paradas en las ciudades precedentes (Hch 18, 1-11).

Los dirigentes de la sinagoga eran cada vez más hostiles a la actividad del apóstol. Intentaron, así pues, conseguir la intervención del procónsul. Este personaje, hermano del filósofo Séneca, se llamaba Galión; una inscripción encontrada en Delfos permite fechar su proconsulado en Acaya el año 51-52 de nuestra era, o, lo que es menos verosímil, en 52-53. Escuchó la acusación, que imputaba a Pablo el crimen de propaganda religiosa ilegal, pero ni siquiera quiso dejar hablar a la defensa. Se declaró incompetente, pues Pablo seguía siendo judío a su juicio y se trataba de una disputa interna de la sinagoga judía. La comunidad cristiana continuaba, así pues, beneficiándose de los privilegios concedidos a los judíos, mientras que, en realidad, no dependía en absoluto de las autoridades de la sinagoga. Furiosos, los judíos corintios se precipitaron sobre Sóstenes, jefe de la sinagoga, acusado seguramente de blandura, y le propinaron una buena paliza justo delante del tribunal del procónsul, que se negó aún a tomar cartas en el asunto. Esta actitud del representante de Roma correspondía tan bien a los deseos de los cristianos que estos tomaron buena nota de ella (18, 12-17).

Después de este intermedio judicial, Pablo permanece todavía algún tiempo en Corinto, luego, considerando sin duda que la iglesia corintia era suficientemente sólida, se despidió de los hermanos y se embarcó en compañía de Aquila y Priscila, no para Roma, sino para Siria, pasando por Éfeso. Este viaje, del que solo se nos informa en

Hechos (18, 18-23), permanece envuelto en un completo misterio. Nada más partir de Corinto, en el puerto muy cercano de Céncreas, Pablo se hizo rapar la cabeza a consecuencia de un voto (18, 18). Este detalle inesperado, que nada autoriza a ver como una invención apologética del autor, es difícil de interpretar. Apenas puede tratarse de otra cosa que de un voto de nazareo, que implicaba la obligación de llevar los cabellos largos hasta que el objeto del voto no se hubiera realizado (Num 6, 9-18). ¿Pero a qué podía referirse este voto particular? Quizá al compromiso de no regresar a Jerusalén y a Antioquía más que después de haber probado que la evangelización de los incircuncisos era ciertamente asunto suyo (cf. Gal 2, 7-9). Al permanecer Roma inaccesible a causa del decreto de Claudio, Pablo podía al menos lanzar una mirada atrás a la tarea cumplida en los cuatro años pasados y sentirse liberado de su voto. Por lo demás, parte solo, pues Aquila y Priscila no siguen más allá de Éfeso. Pablo se niega a detenerse en esta ciudad para predicar en ella el Evangelio, aunque los judíos de la ciudad se lo ruegan, y se embarca enseguida para Cesarea de Palestina. Desde allí, visita a la iglesia (de Jerusalén, sin duda). Este trámite es referido en cuatro palabras y a todas luces no produjo ningún resultado, seguramente porque los jerosolimitanos no estaban dispuestos a hacer la menor concesión al cismático que se esforzaba por ganarse de nuevo su favor. Pablo va entonces a Antioquía, por tierra, según parece. ¿Fue allí mejor recibido que en Jerusalén? No es seguro, aunque Pablo, según Hechos (18, 23), haya «pasado algún tiempo» ahí. En pocas palabras, fue un fracaso en toda regla, lo que explica la extrema discreción del autor de Hechos.

No le queda a Pablo más remedio que regresar a los lugares de sus actividades anteriores para consolidar y desarrollar allí su obra misionera autónoma.

1. 18, 22-23; cf. más abajo.

2. Esta tesis, muy minoritaria entre los críticos, ha encontrado no obstante eminentes defensores, entre los cuales el más conocido es E. Renan. Merece nuestra adhesión, a pesar de las objeciones resumidas por Pierre Bonnard en su L'Épître de Saint Paul aux Galates (Neuchâtel, 1953; 21972).

3. Hch 15, 36.41 y 16, 1-2.

4. 2 Cor 2, 12-13; Hch 20, 6-12.

5. Rom 1, 9-13; 15, 22-24.28.29.

6. 2 Cor 11, 8; Flp 4, 15-16.

7. Creemos haberlo mostrado en nuestro Le «Livre des Actes» et l'histoire, París, 1957, pp. 122-144.

8. Hch 20, 1-2.3.6.

9. 1 Tes 2, 17 a 3, 10; Flp 1, 25-26; Hch 19, 21.

10. Flp 2, 19-30; Hch 19, 22; 1 Tes 3, 1-6.

11. Flp 1, 3-8; 2, 12; 4, 1.

12. Flp 4, 10-20; 2 Cor 11, 8-9.

13. Cf. B. Gärtner, The Areopagus Speech and Natural Revelation, Upsala, 1955.

7

PABLO, JEFE DE IGLESIA

Partiendo de Antioquía, Pablo rehízo el trayecto que había recorrido unos cuatro años antes y se dedicó a confirmar a los discípulos (Hch 18, 23) en Galacia del Sur y en Frigia. Desde allí descendió a Éfeso (19, 1), donde algunos de sus colaboradores, en particular Aquila y Priscila, habían comenzado a evangelizar el medio judío, que por lo demás estaba ya sensibilizado por diversos ecos del mensaje de Juan el Bautista, según parece1. Pablo predicó su Evangelio durante tres meses en la sinagoga, luego, en vista de la encarnizada resistencia de una parte de los judíos, salió del marco de la sinagoga y se puso a enseñar diariamente en la escuela de un tal Tirano (19, 9). Esto duró dos años (19, 10) y quizá hasta un poco más (cf. 20, 31). Al parecer, el éxito fue considerable y sobrepasó grandemente el marco de la ciudad de Éfeso para irradiar a toda la provincia de Asia (19, 10), donde los colaboradores de Pablo fundaron varias iglesias hacia esa fecha2. El libro de los Hechos por desgracia solo nos proporciona informaciones vagas y teñidas de leyenda sobre el desarrollo del ministerio del apóstol en Éfeso (19, 11-20). Pero dice lo suficiente para mostrar que el cristianismo iba a estar en adelante sólidamente implantado en Asia, comenzando por la gran urbe que era su capital. Acaso Pablo había encontrado una oposición violenta y había corrido grandes riesgos en Éfeso3, donde fue encarcelado durante algún tiempo por las autoridades romanas4. En todo caso, un verdadero tumulto sacudió la ciudad poco antes de su partida (19, 21-20, 1) para combatir la propaganda monoteísta e iconoclasta, uno de cuyos promotores era Pablo.

Jefe incontestado del grupo de misioneros que evangelizaba Asia durante su estancia en Éfeso, Pablo había también recuperado su autoridad sobre todas las iglesias que había fundado durante los años precedentes. No sin combate y sin contestación, como lo atestiguan las cartas escritas desde Éfeso a determinadas

comunidades. Si los cristianos de Filipos, destinatarios de una de estas cartas, parecen haber permanecido absolutamente fieles a Pablo, no obstante, no dejó de prevenirlos contra los «perros» que habrían podido invitarles a hacerse circuncidar5. La situación era visiblemente menos favorable en Corinto, donde los enemigos de Pablo y algunos rivales habían hallado oídos bastante complacientes mientras Pablo estaba en Éfeso. Con Apolo, un judío de Alejandría pertrechado con la cultura bíblica de ese gran centro del judaísmo helenístico, y predicador de un Evangelio donde la referencia a Jesús se combinaba con influencias bautistas, las cosas iban bastante bien. Aquila y Priscila, que lo habían encontrado en la sinagoga de Éfeso durante el viaje de Pablo, lo habían ganado para una concepción más paulina del Evangelio (18, 24-28), y la iglesia de Éfeso lo había recomendado a las comunidades de Acaya, es decir, sobre todo a los corintios. En Corinto, Apolo había tenido éxito, lo que conducía a determinados hermanos a invocarle a él más que a Pablo6. Este reprobó en una carta a la iglesia de Corinto ese género de declaración de adhesión, y presentó su ministerio y el de Apolo como complementarios: «Yo planté, Apolo regó, pero quien dio el crecimiento fue Dios» (1 Cor 3, 6). No parece por tanto que hubiera ningún conflicto entre los dos misioneros, incluso si la ciencia y el talento de Apolo eran motivo para suscitar la envidia de Pablo, que era muy celoso de su papel exclusivo de padre espiritual de la comunidad corintia (4, 15). Desconocemos por completo cómo prosiguió la carrera de Apolo, que sin duda había abandonado ya Corinto cuando escribió Pablo y que no deseaba regresar allí, a pesar de que el segundo le animaba a hacerlo (16, 12). Es a Timoteo, uno de sus más fieles colaboradores, a quien Pablo envió a Corinto para recordar ahí su autoridad7, sin duda en la primavera del año 55. Fue seguido por Tito, que hizo varios viajes a Corinto en 55 y 56 para representar ahí a Pablo.

El problema planteado por la popularidad de Apolo estaba lejos de ser el único en preocupar a Pablo en la vida de la iglesia corintia. Todo indica que Pedro también había pasado por esta comunidad y que se había ganado el favor de cierto número de creyentes8. No sabemos la actitud que adoptaban estos con respecto al resto de la iglesia, en especial en lo relativo a la comunión en la misma mesa. Pero Pablo no parece demasiado inquieto por la influencia de aquel al que llama casi siempre Cefas, transcripción del arameo Kêpha,

acaso para evitar sugerir a propósito de Pedro el papel de roca que serviría de basamento de la iglesia que la forma griega de su sobrenombre podía evocar. No polemiza contra él, salvo sin duda en 2 Corintios 10, 12 y 11, 15, donde el adversario criticado permanece en el anonimato. El tono se vuelve más combativo cuando Pablo ataca a los misioneros judaizantes que habían impugnado su autoridad y hasta su persona ante los cristianos de Corinto. ¿Se trataba de colaboradores de Pedro, a los que este dejaba la tarea de combatir a Pablo, o de enviados de Santiago, aún más hostiles? Es difícil decirlo. Pero suscitan la indignación de Pablo, que se ve impugnado en determinados puntos en los que llevaba muy a pecho su propio comportamiento: su rechazo de vivir a expensas de la comunidad que estaba evangelizando9; su falta de elocuencia y de audacia10; sus cualificaciones en el seno del judaísmo11; sus esfuerzos por expandir el Evangelio12; sus revelaciones personales13; sus debilidades incluso14. En su furor, Pablo llega hasta el extremo de tratar a estos de falsarios al servicio de Satán15, pero dejando la puerta abierta al perdón una vez que la comunidad se hubiera liberado de su influencia16. Parece incluso que habría encontrado tan insoportables estos ataques que él mismo intentó ponerles fin haciendo un inopinado viaje a Corinto cuyo éxito no se podía dar por descontado17.

La iglesia corintia no padecía solamente la intrusión de rivales y adversarios de Pablo. Estaba amenazada por diversas derivas relacionadas con su entorno pagano, su composición sociológica18 y su inexperiencia espiritual. Estos errores eran primeramente de orden doctrinal. Algunos cristianos, empujados por un medio dominado por la búsqueda de la sabiduría, encontraban la muy sobria predicación del apóstol algo insuficiente y querían añadirle una elaboración filosófica. Pablo no niega que conviene proponer a los cristianos adultos una sabiduría (1 Cor 2), pero se trata de una sabiduría relativa a los secretos de Dios y revelada por el Espíritu, que solo los espirituales pueden comprender. Así pues, lo que se pretende aquí es un principio de doctrina cristiana, pero de ningún modo una especie de filosofía religiosa fundada en la razón. Esta doctrina no se desarrolla en ningún lugar de la correspondencia de Pablo con los corintios, a no ser en el capítulo 15 de la primera epístola, donde el apóstol se ve en la obligación, para disipar graves malentendidos, de explicar sus ideas a propósito de la resurrección

de los muertos.

Este tema, estrechamente vinculado al del Juicio final, no había arraigado en el pensamiento judío más que tarde y seguía despertando la oposición de los grupos más conservadores19, como los saduceos. No es solo que esta representación escatológica inspirada en el capítulo 37 de Ezequiel se inscriba mal en el contexto de las nociones helenísticas relativas a la Historia, sino que podía parecer caduca en un Pablo que ponía un acento tan fuerte en la absolución inmediata y definitiva de todo aquel que pusiera su fe en Jesucristo20. Se comprende por tanto que algunos corintios hubieran podido considerar la salvación por la fe como suficiente y la resurrección de los muertos como una hipótesis inútil. Pablo rechaza enérgicamente este punto de vista apoyándose en la tradición venerable que evocaba la resurrección de Cristo y las apariciones que la habían confirmado (1 Cor 15, 1-11). Estos datos fundamentales de la fe cristiana excluyen absolutamente toda negación de la resurrección de los muertos, pues el Cristo resucitado es «primicias de los que han muerto» (15, 20) y abre la vía de la resurrección a todos los que le pertenecen (15, 12-34). Queda la dificultad referente al cuerpo en el que se efectuará este retorno a la vida; Pablo responde a ella hablando del cuerpo espiritual que sustituye en ese momento al cuerpo animal tanto de los difuntos como de los vivos (15, 35-36). En suma, es la imaginería de Ezequiel lo que se halla en la base de la demostración del apóstol, pero se convierte aquí en doctrina argumentada y enunciada con términos griegos mucho más abstractos que los del profeta de antaño21.

Las desviaciones corintias que Pablo intenta remediar no son solamente doctrinales. Apartados de la Ley mosaica y de la sinagoga, los cristianos de Corinto deben inventar tanto en materia de culto como por lo que hace a su comportamiento moral. Piden consejo a su padre espiritual sobre determinadas cuestiones: virginidad y matrimonio (7, 1), consumo de carnes sacrificadas a los ídolos (8, 1), jerarquía y uso de los dones del Espíritu (12, 1). Pablo les responde por extenso y proporciona así a sus destinatarios directivas que desbordan ampliamente los límites de las cuestiones planteadas. Para otros asuntos, es Pablo quien toma la iniciativa a partir de las informaciones que ha recibido de algunos de los

miembros de la comunidad: el caso de un hombre que vive maritalmente con la mujer de su padre (5, 1-13); los procesos que oponían a ciertos fieles ante los tribunales paganos (6, 1-11); la fornicación con prostitutas (6, 12-20); el desorden en los cultos de la comunidad22. En todos estos casos, el apóstol habla con autoridad y espera que los creyentes pongan en práctica sus consejos y a veces sus órdenes. Es un grupo en plena búsqueda lo que nos aparece a través de estos desarrollos de Pablo. Incluso si la moral judía sigue siendo una referencia ocasional, lo que les propone son soluciones cristianas, unas fundadas en palabras de Jesús, otras impuestas por la convicción de que el final de los tiempos está cercano, y otras aun penetradas por la experiencia del Espíritu Santo.

Hay que prestar una atención particular a lo que el apóstol dice a los corintios sobre este último asunto23. Es evidente que Pablo había insistido mucho ante ellos por que vieran en esta fuerza de lo Alto la llave de la vida nueva a la que el Evangelio los llamaba. Pero mientras que él pensaba sobre todo en la existencia comunitaria, los corintios habían razonado en términos individuales y habían prestado atención a los dones sobrenaturales por los que eran agraciados algunos de entre ellos y que les prestaban una autoridad entre sus hermanos: hablar extático, inspiración profética, talentos sanadores. El individualismo excesivo de estos inspirados hacía difícil la vida comunitaria y caótico el desarrollo del culto. Pablo se esfuerza, por tanto (1 Cor 12), en ampliar al máximo la noción de inspiración, insistiendo sobre la diversidad de dones del Espíritu Santo y sobre la pertenencia de todos los creyentes, incluso los más humildes, a un mismo cuerpo cuyos miembros son: el cuerpo de Cristo. Esto le lleva a definir la vía más elevada que quisiera ver tomar a todos los creyentes en el seno de la comunidad: la del amor, del que da una definición cautivante, afirmando que tiene un valor eterno, como la fe y la esperanza, pero que es superior incluso a estas dos dimensiones de la vida espiritual (cap. 13). En fin, el apóstol habla sobre la celebración del culto comunitario, donde el Espíritu debe ciertamente soplar, pero respetando cierto orden y mirando siempre por la edificación de los participantes: no habrá hablar extático sin interpretación; se concederá preferencia a la profecía inteligible sobre el hablar extático; habrá un solo orador a la vez (cap. 14). Dos versículos de

este capítulo añaden la prohibición de que las mujeres tomen la palabra en las asambleas (vv. 34-35), lo que contradice directamente 1 Corintios 11, 5, y que, insertado en dos lugares diferentes según los manuscritos, tiene todas las trazas de ser una adición posterior, procedente del medio donde fue redactada la primera epístola a Timoteo (cf. 2, 11-15), es decir, de la generación siguiente a las iglesias fundadas por Pablo, mucho más conformista que el apóstol y sus contemporáneos.

Pablo no es, sin embargo, un feminista. Pero, autor de la fórmula «No hay ya varón o hembra» (Gal 3, 28), no podía negar a la mujer el derecho de profetizar o de orar en las asambleas cultuales. No obstante, permanecía apegado a cierto número de convenciones sociales. La mujer debía tener los cabellos largos y llevar un velo, por ser segunda en relación con el hombre, quien, por su parte, debía tener el pelo corto y no tenía que llevar velo. Si la mujer intervenía en un culto sin respetar estas condiciones, esto tenía algo de indecente (1 Cor 11, 2-16). En suma, la mujer cristiana no dejaba de ser mujer aun participando de pleno derecho en la vida de la iglesia, cuerpo de Cristo. La preocupación por el orden, que Pablo hacía valer en este punto, como en lo concerniente a las intervenciones de los inspirados durante el culto, se halla también en las instrucciones que da a los corintios para la celebración de la cena del Señor (11, 17-34). Frente a una situación desafortunada en la que la cena es tomada como una especie de libre servicio, sin que la comunidad se constituya en torno a la mesa del Señor, Pablo recuerda el sentido de la tradición relativa a la Eucaristía y la necesidad para los cristianos de comprender el carácter sagrado de esta comida, que exige de ellos una celebración comunitaria, en memoria de la muerte del Señor Jesús.

Jefe de un grupo de misioneros que le consideraban todos su padre espiritual e intérprete inspirado del mensaje evangélico, Pablo nos aparece por tanto también, a través de la correspondencia con Filipos y con Corinto, como la autoridad suprema reconocida por una docena de iglesias locales de Acaya, de Macedonia, de Asia y de Galacia, prácticamente todas fundadas por él, y que tenían como característica común haber roto los puentes con las sinagogas. Para estas comunidades, que se las habían con la necesidad de edificar una moral, una vida comunitaria y un culto, el apóstol era a un

tiempo testigo de la tradición más antigua, padre espiritual y portador inspirado de la sabiduría divina. Al precio de una vigilancia constante, había conseguido mantenerse como su guía y su portavoz exclusivo. Se comprende, así pues, que haya querido servirse de este poderoso instrumento para reparar el fracaso que había sido su visita solitaria del año 52 a Jerusalén. Se le apartó cuando se presentó solo para reanudar los lazos rotos en 48-49. Si llegaba con algunos años de retraso a la cabeza de una numerosa delegación en representación de todas las iglesias fundadas por él, esperaba llegar a ser escuchado por los dirigentes de la comunidad de Jerusalén. Para dar a esta delegación una misión concreta, que contribuyera a facilitar las conversaciones, Pablo propuso la idea de una vasta colecta en las iglesias de su competencia a beneficio de los «santos de Jerusalén que están en la pobreza»24. Durante meses enteros, Pablo exhortó a las iglesias dependientes de él a que se mostraran generosas. Sugería recetas prácticas, como que cada creyente apartara lo que había podido ahorrar en la semana. Se esforzó en estimular a los retardatarios mencionando los resultados obtenidos por otras iglesias y parece que, a fin de cuentas, cosechó cierto éxito. Hacia el otoño del 57, todo estaba preparado y constituida la delegación (cf. Hch 20, 4-6).

Al mismo tiempo, la situación de Pablo se había complicado en Éfeso y en toda la provincia de Asia (cf. 2 Cor 1, 8). El apóstol había llegado a la conclusión de que no tenía ya un campo de acción en el perímetro del mar Egeo (cf. Rom 15, 23). Así pues, lo que quería, después de haberse reconciliado con la iglesia de Jerusalén, era partir para Occidente y llegar a España haciendo etapa en Roma. Esto es, pretendía retomar el proyecto que había debido abandonar hacia 50-51. Regresó por unas semanas a Macedonia, luego fue a pasar el invierno de 57-58 a Corinto. De allí salió a tiempo para ir a celebrar la Pascua a Filipos y enseguida se puso en camino para Jerusalén, haciendo escala en Tróade, Mileto, Patara, Tiro, Tolemaida y Cesarea (Hch 20, 4-21, 14). Iba a la cabeza de una delegación de al menos una decena de personas en representación de todas las iglesias fundadas por él, cristianos de origen pagano en su mayoría, pero también discípulos judíos, como Timoteo. Pablo no era ya el contestatario asilado que había tomado su libertad diez años antes, sino el jefe incontestado de un grupo de iglesias que habían roto por entero con las sinagogas y llevaban una existencia

autónoma en el seno de la sociedad pagana.

Tenemos solo una idea muy vaga de la organización de estas iglesias. Pablo claramente es su jefe y sus colaboradores van de una iglesia a otra para hacer prevalecer su autoridad y mantener una cierta unidad doctrinal y disciplinaria. Pero, a excepción de la iglesia de Filipos, provista de obispos y de diáconos (Flp 1, 1) cuyas funciones precisas, sin embargo, no nos son indicadas, desconocemos los ministerios ejercidos en estas comunidades. Se tiene la impresión, al leer un texto como los capítulos 12 a 14 de la primera epístola a los corintios, que los dones espirituales de los que se beneficiaban no pocos creyentes les valían una autoridad cultual y moral entre sus hermanos, sin que las funciones estuviesen claramente definidas. Solo después de la desaparición de Pablo y de sus principales colaboradores, una iglesia como la de Corinto se dotará de ministros permanentes de los que la primera epístola de Clemente de Roma, redactada hacia el 95 de nuestra era, habla de manera precisa. Las epístolas a Timoteo y a Tito, que cabe datar en torno al año 80, atestiguan a un tiempo el mantenimiento de una autoridad regional ejercida por los antiguos compañeros de Pablo y una consolidación de determinados ministerios locales, como los de los epíscopos25, diáconos26 y ancianos27.

La autoridad de Pablo sobre este puñado de iglesias fundadas por él es la de un apóstol de Jesucristo28, título por el que Pablo sentía gran apego29, aunque su sentido exacto fuera difícil de establecer. Al modo de ver de Pablo, se trata sobre todo de representar al Señor Jesús y de llevar a todas partes su Evangelio con una autoridad absoluta. Si admite que ha sido el último en acceder a esta función (1 Cor 15, 9), reivindica no obstante todos los derechos adheridos a ese título (9, 3-18). Pero si no concede nada a sus adversarios en este punto, a fin de salvaguardar su autoridad sobre las comunidades, utiliza también otros argumentos para hacerse entender por las iglesias. La «misericordia del Señor» le ha hecho «digno de confianza»30; transmite los mandatos del Señor31; está inspirado por Dios32; es ejemplar y debe ser imitado33; es el padre espiritual de sus destinatarios, a quienes ha sido el primero en traerles el Evangelio34.

Este último título es sin duda la explicación principal del tono

extremadamente afectuoso, incluso sentimental, que emplea Pablo para describir sus relaciones con los cristianos de las iglesias fundadas por él35. Lejos de ser un término vago, el apóstrofe «hermanos», constantemente empleado por el apóstol en sus cartas, tiene un sentido muy fuerte, que expresa la solidez de los vínculos creados por la fe común. Obsérvese que Pablo, al atribuir a las comunidades locales el nombre de «iglesias», tomado de la tradición deuteronómica, reivindica para cada una de ellas la dignidad de asamblea del pueblo elegido por Dios que la iglesia de Jerusalén se había reservado primero. Los vínculos entre los miembros de este pueblo, beneficiario de una liberación creadora, eran necesariamente muy fuertes36. La dimensión sentimental de la vida comunitaria y de la relación entre el apóstol y las iglesias locales aparece muy claramente en el relato que Hechos de los Apóstoles hacen del viaje de Pablo y de su delegación de Macedonia a Jerusalén (20, 4-21, 16). Ciertamente, trátase ahí de un tema literario: el adiós del hombre de Dios a los que ha convertido y su marcha al martirio. Pero algunas de las escenas evocadas parecen auténticas y se corresponden bien con lo que sabemos por las epístolas de las relaciones entre el apóstol y sus iglesias; el interminable sermón de Pablo en Tróade, antes y después de la celebración de la eucaristía, durante toda la noche del «primer día de la semana», apenas interrumpido por la caída desde lo alto del tercer piso de uno de los oyentes; el discurso de despedida del apóstol a los ancianos de Éfeso antes de seguir a Mileto. Este discurso recuerda la labor misionera de Pablo en Asia, conducida con perseverancia a pesar de todas las oposiciones; anuncia que el viaje a Jerusalén corre el riesgo de salir mal y que, en consecuencia, el apóstol no volverá a ver a sus interlocutores; a estos los exhorta a proseguir su ministerio al servicio del rebaño protegiéndolo contra los ataques exteriores y contra las desviaciones internas, sin pretender sacar de esta actividad el menor beneficio personal (20, 18-35). Estas palabras, seguidas de una oración en común, desatan la emoción general y hacen derramar muchas lágrimas. Incluso si esta emotiva escena tiene un aspecto más bien literario, ilustra bien la atmósfera de las relaciones entre Pablo y las iglesias fundadas por él.

A la cabeza de su imponente delegación, el apóstol es recibido con cierta solemnidad por las iglesias de Tiro, de Tolemaida y de

Cesarea, que parecen haber sido creación de misioneros helenistas expulsados de Jerusalén por la persecución consecutiva al linchamiento de Esteban. En Tiro y en Cesarea, unos profetas anuncian a Pablo que tendrá graves dificultades en Jerusalén, pero el apóstol no se deja quebrantar y mantiene su proyecto. En Jerusalén, o de camino a esta ciudad, un tal Mnasón de Chipre aloja todavía a la delegación antes de su encuentro con los dirigentes de la iglesia jerosolimitana (21, 16). Acaso se trate aún de un helenista, lo que muestra hasta qué punto la red creada veinticinco años antes en estas regiones por los miembros de este grupo de expulsados de Jerusalén permanecía separada de la gran iglesia de la capital.

La delegación conducida por Pablo fue desde el día posterior a su llegada recibida por Santiago, rodeado por todos los ancianos (21, 18). Pablo rindió cuentas de los grandes éxitos obtenidos por Dios entre los paganos gracias a su actividad, y sus interlocutores dieron gloria a Dios. Parecía que podía entablarse una negociación entre los dos grupos, como en Gálatas 2, 1-10. Esto no sucedió, según Hechos 21, 20-25, cuyo relato nada permite poner en duda. Pablo recibió el muy firme consejo de ir al Templo con cuatro hermanos que debían purificarse ahí a continuación de un voto y de pagar todos sus gastos… puesto que Pablo llegaba con los bolsillos repletos. En cuanto al destino de los paganos convertidos en creyentes, no había nada que negociar, pues las autoridades cristianas de Jerusalén ya habían decidido que deberían abstenerse de la carne y de los sacrificios paganos, de la sangre y de la carne de animales ahogados y de toda inmoralidad, y que la notificación de esta decisión ya se había producido. En una palabra, una intransigencia absoluta. Pablo intentó hacer posible el diálogo separándose de la delegación y satisfaciendo el gravamen que se le imponía. Estaba perdido y su fracaso era completo.

1. Hch 18, 24-26; 19, 1-4.

2. Cf. Col 1, 7; 4, 13.15; Ap 3, 14-22.

3. 1 Cor 15, 32; 2 Cor 1, 8.

4. Flp 1, 7.13-14.

5. Flp 3, 2 ss., 18-19.

6. 1 Cor 1, 12; 3, 4.

7. 1 Cor 4, 17; 16, 10-11.

8. 1 Cor 1, 12; 3, 22; 9, 5.

9. 1 Cor 9, 1-18; 2 Cor 11, 7-10.

10. 2 Cor 10, 1-10; 11, 6.

11. 2 Cor 11, 22.

12. 1 Cor 9, 19-27; 2 Cor 10, 13-18; 11, 23-29.

13. 2 Cor 12, 1-6.

14. 2 Cor 11, 30-33; 12, 7-10.

15. 2 Cor 11, 13-15.

16. 2 Cor 2, 5-11.

17. 2 Cor 13, 2.

18. Sobre este punto hay que remitir a los trabajos de Gerd Theissen, en especial a su bello artículo «Soziale Schichtung in der korintischen Gemeinde»: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 65 (1974), 233-272.

19. Cf. Mc 12, 18 par.; Hch 23, 8.

20. Cf. Gal 3, 26-29; 2 Cor 5, 17; Rom 1, 17; 5, 1-11.

21. Remitimos, por ejemplo, a dos de los artículos del volumen colectivo La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne, París, 1969: P. Grelot, «La Résurrection de Jésus et son arrière-plan biblique et juif» (pp. 17-53) y M. Carrez, «L'herméneutique paulinienne de la résurrection» (pp. 55-73).

22. 1 Cor 11, 2-34 y capítulo 14.

23. La mejor exposición de las ideas de Pablo en este ámbito se encuentra en M.-A. Chevalier, Souffle de Dieu, le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament, t. II, París, 1990, pp. 265-407.

24. 1 Cor 16, 1-4; 2 Cor, caps. 8 y 9; Rom 15, 25-28.

25. 1 Tim 3, 1-7; Tit 1, 7-9. Este término significa literalmente «inspectores», de donde la palabra «obispo».

26. 1 Tim 3, 8-13.

27. Tit 1, 5-6.

28. 1 Cor 1, 1; 2 Cor 1, 1; Gal 1, 1; etcétera.

29. 1 Cor 9, 1-21; 15, 9; 2 Cor 12, 12; 1 Tes 2, 7.

30. 1 Cor 7, 25.

31. 1 Cor 7, 10-11; 14, 37.

32. 1 Cor 7, 40; 14, 18; 15, 51; 2 Cor 12, 1-10; Gal 1, 11-12.

33. 1 Cor 4, 16; 7, 7-8; 11, 1; Gal 4, 12; Flp 1, 29-30; 4, 9; 1 Tes 1, 6; 2 Tes 3, 6-9.

34. 1 Cor 2, 1-5; 3, 6-10; 4, 14-15; 2 Cor 3, 1-3; 6, 13; 10, 14-16; 12, 14; Gal 4, 19; 1 Tes 2, 7-11.

35. 1 Cor 4, 14-21; 2 Cor 2, 3-4; 6, 11-13; 7, 2-15; 11, 2-3.12; 12, 14-15.19-21; Gal 3, 1; 4, 12-20; Flp 1, 7-11; 2, 12-18; 4, 1.10-18; 1 Tes 2, 5-12.17-20; 3, 6-13; 2 Tes 2, 13-17.

36. 1 Cor 1, 10; 3, 16-17; 5, 11-13; 6, 7; 8, 7-13; 10, 32; 11, 20-22.33-34; 12, 12-27; 13, 1-3; 14, 26-33; 2 Cor 2, 5-9; Gal 3, 26-28; 5, 13-15.22-25; 6, 1-10; Flp 1, 27-30; 2, 1-5; 1 Tes 3, 12; 4, 9-12; 5, 12-15; 2 Tes 3, 6.13-15.

8

PABLO, TEÓLOGO Y MÁRTIR

Después de su ruptura con los demás dirigentes cristianos de Antioquía, Pablo vivió acuciado, corriendo de un sitio a otro, esforzándose por colmar las brechas que se abrían en torno del coto de las comunidades fundadas por él, intentando escapar a los ataques de las autoridades de la sinagoga, de los detentadores del poder civil y de sus adversarios cristianos. Cuando encontraba tiempo para dictar una carta, era para responder a cuestiones que se le habían planteado, para defenderse de ataques, para preparar su acción, en fin, para hacer frente a necesidades urgentes. Un cierto número de los desarrollos que figuraban en esas cartas tenían carácter doctrinal, como determinados pasajes de la epístola a los gálatas y de las epístolas a los tesalonicenses, o como el capítulo 15 de la primera epístola a los corintios y el capítulo 3 de la segunda. Pero se trataba de enseñanzas a propósito de puntos particulares escogidos en función de las demandas o de las necesidades de la iglesia destinataria de tal o cual de esas cartas.

Ahora bien, en el curso de los años de su ministerio independiente, Pablo había encontrado en múltiples ocasiones una situación que le obligaba a innovar en el plano doctrinal para justificar sus llamadas a la reunión de los creyentes en una comunidad sólidamente cohesionada. Habituado a utilizar la tribuna que le ofrecían las sinagogas de las ciudades a las que llegaba para predicar su Evangelio ante judíos y simpatizantes de origen pagano, el apóstol tenía, por sus intransigencias y sus excesos lingüísticos, el arte de indisponer en su contra a los dirigentes de estas sinagogas, que le excluían más o menos rápidamente de su comunidad, junto con aquellos que hubieran aceptado su mensaje1. Privados de este modo de su cuadro natural, los judíos y las personas de origen pagano que se habían adherido a Pablo no tenían una razón muy evidente para organizarse en una nueva comunidad. Unos tenían la costumbre de conformar su vida a la Ley mosaica, otros solo aceptaban

determinados mandatos, otros aun extraían sus reglas de vida de fuentes enteramente diferentes. Frente a este riesgo de dispersión, que empujaba al cristianismo a una especie de libre servicio sacramental muy similar a las religiones mistéricas tan extendidas en el Imperio romano de la época, el apóstol estaba obligado a fundar doctrinalmente sus exhortaciones a la constitución de una comunidad que reuniera a todos los fieles. De esta necesidad, experimentada de ciudad en ciudad, nació poco a poco una especie de catecismo superior que, no haciendo referencia más que por alusión a los artículos esenciales de la fe (Dios uno, creador, legislador, providencia y juez; Cristo, Hijo de Dios muerto por los pecados de los impíos y resucitado para dar la vida nueva; Espíritu Santo, fuente de toda suerte de dones para los creyentes, etc.), se concentraba en dos ideas principales: la absolución por anticipado ofrecida a todo creyente de forma absolutamente gratuita y la necesidad de una vida comunitaria que permitiera a cada cual obedecer efectivamente a la voluntad divina gracias a la acción del Espíritu Santo en el seno del grupo. La constitución de una comunidad era así presentada como la consecuencia indispensable de la aceptación individual de la justificación. Al exponer estas ideas a los convertidos desorientados por la ruptura con la sinagoga y poco inclinados a juntarse a causa de su gran diversidad, Pablo consiguió crear por todas partes por donde pasaba iglesias cohesionadas que ya no tenían necesidad del marco de la sinagoga para subsistir y desarrollarse.

Este catecismo superior sin duda tuvo carácter oral durante años por la simple razón de que era presentado a los creyentes por el propio Pablo algunas semanas o algunos meses después del comienzo de su actividad en un sitio dado. Fue solo en el invierno de 57-58, durante los tres meses de su estancia en Corinto (Hch 20, 2), en los que Pablo tuvo tiempo de reflexionar sobre el futuro de su obra misionera, cuando se presentó la ocasión de hacer una exposición por escrito de este catecismo destinada a los cristianos de Roma. Lo que todavía no era sino un esbozo desarrollado, el apóstol lo convirtió en una epístola, enmarcándola en una introducción epistolar (Rom 1, 1-15) y en una conclusión del mismo género (15, 14-33)2. El motivo primero de esta comunicación a los romanos, a los que Pablo no conocía, era su deseo de obtener la ayuda de estos para la tarea que quería emprender en España, ante

la imposibilidad de continuar su actividad en la cuenca oriental del Mediterráneo3.

Pero había en ello también un segundo motivo, que la cortesía le impedía a Pablo expresar abiertamente y que justificaba el envío a los romanos del catecismo superior destinado a convencer a los creyentes de organizarse en una comunidad cohesionada. Este es que los cristianos de Roma no parecen en esta época haber estado reunidos en una iglesia y que el apóstol deseaba poner fin a esta situación para tener un apoyo más sólido en la capital. Desde la expulsión de los judíos de Roma por Claudio en 49 de nuestra era, el paso de los años y la sustitución de Claudio por Nerón habían permitido el retorno de la numerosa colonia judía de la capital, que contaba varias decenas de miles de personas y apenas tenía unidad, pues sus miembros procedían de regiones muy distintas, estaban dispersos a través de la vastísima aglomeración urbana y se reunían en varias decenas de sinagogas. El Evangelio cristiano, que quizá había suscitado algunas tensiones en las sinagogas desde antes de 494, había sido traído muy pronto a la capital por comerciantes judíos y había permanecido aislado en los medios próximos de cierto número de estas sinagogas. Así pues, debía de haber en Roma diversos grupos cristianos estrechamente ligados a las sinagogas de distintos barrios de la ciudad y entre los cuales apenas había relación. Se observa, en efecto, que Pablo no dirige, en contra de su uso habitual, su carta a la «iglesia de Roma», sino «a todos los amados de Dios que están en Roma» (1, 7), y que en ninguna parte de la carta emplea el término de iglesia, salvo en el capítulo 165, que es muy dudoso que forme parte del texto primitivo de la epístola. Por lo demás, se ha destacado a menudo que la carta comporta determinados desarrollos destinados a cristianos de origen judío, pero también otros dirigidos con toda evidencia a cristianos de origen pagano. Como no hay rastro de un enfrentamiento entre dos grupos que se hubieran combatido en el interior de la misma comunidad, somos inducidos a pensar que los cristianos romanos estaban dispersados en grupos de barrio cuyas relaciones con la sinagoga más próxima variaban considerablemente y que no tenían entre sí más que contactos episódicos6.

A estos cristianos dispersos, pero relativamente numerosos y lo

bastante influyentes como para serle de una ayuda preciosa, Pablo les dirige pues, con grandes precauciones oratorias que se dejan sentir sobre todo en los versículos 8 a 15 del capítulo primero, el texto en limpio de su catecismo superior. No retoma en él, lo hemos dicho ya, el contenido de su predicación inicial y los temas doctrinales esenciales de su mensaje, que compartía con los demás apóstoles, sino que se explaya sobre cuestiones en las que su aportación personal tiene mayor originalidad y que versan sobre la apropiación del Evangelio más que sobre su contenido. Le vemos expresar ahí su pensamiento propio con el fin de poner en pie una iglesia cristiana autónoma, en una época en que este objetivo estaba aún lejos de resultar evidente para los discípulos de Cristo, que en su mayoría se sentían todavía muy a gusto en el seno del judaísmo.

Las ideas expresadas por Pablo en la epístola a los romanos fueron tan influyentes en el pensamiento cristiano posterior, de Agustín a Karl Barth, que vale la pena presentar sus líneas maestras7, sin dejar de recordar que los siglos primero y segundo del cristianismo no le prestaron mucha atención. Para comprender bien el pensamiento del apóstol, hay que recordar que se trata aquí del destino de la humanidad y no de los individuos que la componen. Pablo razona en términos colectivos y habla de las actitudes adoptadas de cara a Dios por grupos humanos, salvo en el capítulo 7, versículos 7 a 25, en donde presenta la dificultad en la que se halla el individuo creyente que busca él solo obedecer a Dios. Es así como en los capítulos 1, 18 a 3, 20 el apóstol pinta un cuadro impresionante de la descomposición moral del mundo pagano, seguido de un ataque en toda regla contra la autosatisfacción de Israel, cuyas faltas son despiadadamente recalcadas. Pablo concluye este desarrollo con un centón de textos de los Salmos y de los profetas que muestran que todos, tanto judíos como griegos, están bajo el imperio del pecado. La existencia de unos cuantos paganos (2, 14-15.26-27) y unos cuantos judíos (2, 28-29) virtuosos no cambia nada en esta terrible constatación, que condena a la humanidad a la perdición. Después de recordar la doctrina tradicional de la liberación operada por Jesucristo para todos los que acepten este don con fe (3, 21-26), Pablo muestra que un nuevo pueblo, el de los creyentes, es creado así con Abraham como ancestro y la salvación por horizonte (3, 27 a 5, 11).

A partir de 5, 12, el apóstol se vuelve a la cuestión de la vida de los creyentes en la duración temporal. Como Adán había condenado a la humanidad al pecado y a la muerte, Jesucristo la destina a la justicia y a la vida (5, 12-21). Muertos con Cristo por el bautismo, los creyentes se benefician con él de una vida nueva que les permite una nueva obediencia, la única compatible con la justicia recibida por la fe (6, 1 a 7, 6). Pero esta obediencia, si se la busca de manera individual, resulta fuera de alcance (7, 7-25). Solo formando una comunidad donde el Espíritu Santo se manifiesta en la oración del culto, encuentran los creyentes la fuerza sobrenatural de poner su persona a disposición de Dios para cumplir su voluntad y alcanzan la certeza de la fidelidad divina (8, 1-39). La constitución de una iglesia local es, por tanto, la llave de la vida cristiana. Pero entonces se plantea un problema teológico mayor. Si un pueblo animado por el Espíritu Santo se forma a partir de la gracia dada en Jesucristo, ¿qué hay del Israel histórico? ¿Ha terminado su misión? ¿Es rechazado por Dios? Pablo consagra un extenso desarrollo a esta cuestión que es crucial para él (caps. 9 a 11). Sin seguirle por los meandros de su razonamiento, puede decirse al menos que el apóstol descarta resueltamente la idea de un rechazo de Israel por Dios. El endurecimiento en relación con el Evangelio de un gran número de judíos está destinado a permitir el acceso de los paganos a la salvación, antes de que la misericordia divina triunfe finalmente sobre la desobediencia de Israel, cuya elección es irrevocable. Después de situar así el nuevo pueblo de Dios con respecto a Israel, Pablo se lanza a una larga exhortación a una vida comunitaria que será la verdadera ofrenda a Dios8. Pone un especial acento en la necesidad de la tolerancia entre hermanos que tienen prácticas diferentes y en la aceptación por los «fuertes» de determinadas renuncias a la libertad en consideración de los «débiles» a quienes su conciencia impone determinadas abstinencias u observancias. En suma, a fin de permitir la coexistencia en el seno de una misma iglesia de personas muy diversas, cada cual debe hacer un esfuerzo, sin imponer nunca al otro sus propias convicciones o sus propias costumbres. La vida comunitaria se verá con ello enriquecida y fortalecida9.

No sabemos, por desgracia, si los cristianos de Roma oyeron los consejos de Pablo y se reunieron en una iglesia que practicaba una amplia tolerancia entre sus miembros. El capítulo 28 de Hechos de

los Apóstoles, que describe la actividad del apóstol en Roma, no permite responder de manera clara a esta cuestión. No obstante, produce la impresión de la ausencia de toda estructura eclesial en la capital, incluso si algunos hermanos fueron por delante del apóstol y de sus compañeros (28, 15). En efecto, a su llegada Pablo se dirige solo a los notables judíos para presentarles su caso (28, 17-23). Sabemos, por lo demás, que los cristianos romanos estaban todavía muy divididos algunos años después, cuando tuvo lugar el martirio de Pablo10. Así pues, cabe pensar que fue solo después de haber sufrido la terrible prueba de la persecución de Nerón, en 64 de nuestra era, cuando los cristianos de la capital encontraron poco a poco el camino de la unidad y formaron una iglesia bien organizada que adquirió, desde antes de finalizar el siglo I, una autoridad real entre otras comunidades.

Sea el que fuere el efecto producido en Roma por la carta de Pablo, tenemos motivos para pensar que el apóstol, satisfecho de haber puesto por escrito su catecismo superior, mandó él mismo copiar su carta en varios ejemplares para los diversos grupos cristianos de Roma, primero, pero también para otros destinatarios. Algunos manuscritos hicieron desaparecer, en efecto, las dos menciones a Roma que figuran en la epístola (1, 7.15), lo que transforma este documento en una especie de encíclica destinada a todos los cristianos. Además, el fin de la epístola presenta algunas rarezas textuales que inducen a pensar que el capítulo 16 en su conjunto constituye una adición posterior. Se ha sugerido a veces que los numerosísimos saludos contenidos en este capítulo eran una compilación de los saludos añadidos al final de varios ejemplares de la epístola, o incluso de los saludos destinados a la iglesia de Éfeso, que Pablo había dejado unas semanas antes y a la que acaso había querido enviar un ejemplar de su catecismo superior. De todos modos, nada autoriza a pensar que la impresionante exposición del pensamiento propio de Pablo de Romanos 1 a 15 hubiera tenido una influencia particular fuera del pequeño círculo de sus hijos en la fe.

Unos meses después de haber presentado a los cristianos de Roma sus ideas personales sobre la vida cristiana, Pablo no tuvo la posibilidad de entrevistarse sobre ellas con los dirigentes de la iglesia de Jerusalén. Estos le pidieron nada más llegar dar prueba de

su fidelidad al judaísmo, separándole para ello de su delegación de representantes de las iglesias fundadas por él. Él se plegó a las exigencias de sus interlocutores y fue al Templo para cumplir ahí con los ritos que de él se reclamaban. Unos judíos de Asia, que le habían reconocido, le denunciaron a la muchedumbre como profanador del santuario y desencadenaron un tumulto. Agarraron a Pablo y lo hubieran linchado si el tribuno de la cohorte romana de guardia no hubiera hecho intervenir a sus tropas, que prendieron al apóstol y lo condujeron, con no poca dificultad, a la fortaleza Antonia, donde esta unidad estaba acuartelada (Hch 21, 26-36). Incluso si diversos elementos del relato de los capítulos 22 y 23 de Hechos de los Apóstoles plantean problemas, en especial los dos discursos de Pablo ahí referidos, no hay apenas duda de que el apóstol, muy amenazado por la parte judía, permaneció preso en la fortaleza Antonia hasta su traslado a Cesarea. Sin haber sido acusado del menor crimen, estaba por tanto incapacitado de actuar para cumplir su misión ante la iglesia de Jerusalén o para retomar su ministerio en otro lugar. Esta condición de preso iba a ser la suya hasta el final de sus días. Separado de sus iglesias y de la mayoría de sus compañeros y colaboradores, entraba así en una nueva fase de su existencia. El traslado de Pablo junto al gobernador romano, en Cesarea, le alejaba además de la iglesia de Jerusalén, de la que no cabe suponer, por otra parte, que quisiera mantener el contacto con este molesto personaje. Sin duda la mayoría de los miembros de su delegación debieron de regresar a sus casas con las orejas gachas, en compañía de algunos de los colaboradores del apóstol, mientras que solo se quedaron unos pocos autorizados a cuidar de Pablo en prisión. En cuanto al dinero recaudado para los pobres de Jerusalén, sirvió durante los años siguientes para pagar los gastos de Pablo y de sus compañeros.

El gobernador Félix se negó a juzgar el asunto de Pablo y lo mantuvo en prisión hasta el fin de su mandato en Palestina (60 de nuestra era). Al parecer su sucesor, Porcio Festo, más dispuesto a ceder a las presiones de las autoridades judías, el apóstol solicitó ser juzgado en Roma por el emperador, lo que el gobernador aceptó de inmediato, feliz de poder deshacerse de este caso embarazoso. Después de haber concedido a Pablo una última ocasión para dar largo y tendido testimonio de su fe ante el rey Agripa II y su hermana Berenice, futura amante de Tito (25, 13 a 26, 32), el autor

de Hechos de los Apóstoles narra con todo detalle el viaje de Pablo, bajo estrecha vigilancia, de Cesarea a Roma (27, 1-28, 15). Este relato, el literariamente más acabado de la obra, está todo él consagrado a la gloria del apóstol, que exhibe en él su sangre fría y se muestra pleno de autoridad en las más dramáticas circunstancias, empezando por el naufragio de su barco ante la isla de Malta. A pesar de este sesgo y de la imitación probable de un modelo literario, este pasaje no deja de ser un documento precioso sobre las técnicas y los gajes de la navegación de finales del otoño en la época, pero también sobre la biografía de Pablo, que había sufrido ya tres naufragios (2 Cor 11, 25) y se había endurecido con el paso del tiempo haciendo frente a todo tipo de peligros. A pesar de las situaciones difíciles en las que se encuentra, el apóstol es presentado como un testigo que aprovecha cualquier ocasión para expresar o defender su fe. Finalmente, se refiere la llegada y el establecimiento en Roma de Pablo (Hch 28, 16-31). No obstante la buena acogida de algunos amigos cristianos (28, 15), el apóstol no puede ahí integrarse en ninguna comunidad, pues se le asigna una residencia forzosa y está constantemente bajo la custodia de un soldado. Después de un intento de dar testimonio ante los judíos, que no obtiene su adhesión general, Pablo se limita por tanto a recibir a los que van a visitarlo y a testimoniar ante ellos, sin que el autor precise si ganó a muchos de ellos a la fe (28, 30-31).

Esta situación duró dos años, es decir, hasta el transcurso del año 63 de nuestra era. Los Hechos de los Apóstoles se acaban ahí, sin contar si el proceso de Pablo ante el tribunal del emperador tuvo lugar al final de este periodo o si el apóstol fue puesto en libertad, sin que sus adversarios judíos de Jerusalén no se manifestaran más. A falta de un apoyo suficientemente eficaz por parte de los cristianos de Roma, todavía desperdigados en varios grupos, es poco probable en cualquier caso que el apóstol pusiera en práctica su proyecto de evangelizar España. Es cierto que la primera epístola de Clemente de Roma, escrita hacia 95 de nuestra era, dice en su capítulo 5 que Pablo llegó «hasta los límites de Occidente», pero nada confirma esta fórmula retórica. Los Hechos de Pedro, texto muy legendario redactado hacia 180, hablan de la misión de Pablo en España, pero carecen de todo valor histórico11. Se ha intentado utilizar determinados datos de las epístolas a Timoteo y a Tito para demostrar que, al contrario, Pablo habría partido de vuelta de Roma

a Oriente, al objeto de visitar ahí todas las iglesias por él fundadas, que habría sido detenido en Éfeso y devuelto a Roma bajo custodia, llevado de nuevo ante la justicia y finalmente ejecutado hacia 67. Semejante reconstrucción de los últimos años del apóstol parece muy frágil12. De hecho, es más verosímil que el proceso de Pablo se entablara en 63, que concluyera con su condena a muerte, sin duda por subversión, y que el apóstol fuera ejecutado poco después, a no ser que pereciera en 64 durante la gran persecución provocada contra los cristianos de Roma tras el incendio de la ciudad. De cualquier modo, Pablo murió en 63 o 64, sin haber podido volver a partir de la capital y sin haber conseguido reunir a los cristianos romanos, como había esperado lograr.

En resumen: los cinco o seis últimos años de la vida de Pablo fueron un periodo de pruebas tanto más penosas cuanto que este evangelista activo y jefe de iglesia muy unido a su grey fue reducido a una impotencia casi total, tanto en Jerusalén como en Cesarea y en Roma. Además, abandonado a su suerte por la iglesia de Jerusalén, separado de las iglesias que había fundado, malamente sostenido por los cristianos de Roma que seguían muy divididos, no tenía a su alrededor más que a unos pocos fieles colaboradores. Sean cuales fueren las circunstancias de su muerte, murió por la autoridad del poder romano, cuando siempre se había mostrado confiado en Roma y en sus representantes para facilitar la difusión del Evangelio. El martirio de este marginal apenas encontró eco entre los cristianos romanos, aunque Clemente de Roma haga a finales del siglo I un paralelismo entre su muerte y la de Pedro13, y aunque distintos apócrifos de finales del siglo II relaten la muerte de Pablo evocando la existencia de su sepulcro en la ruta de Ostia. Hubo que esperar hasta el siglo IV para que Pablo se convirtiera para los romanos en el equivalente de Pedro, tanto en la literatura como en el arte cristiano.

Así pues, cabe decir que el Apóstol de los Gentiles acabó sus días y su ministerio en condiciones bastante miserables. El puñado de iglesias fundadas por él corrían gran riesgo de caer de nuevo bajo el control de los representantes de otras tendencias cristianas. Sus epístolas, enterradas en los archivos de las comunidades destinatarias, eran desconocidas para la cuasi totalidad de los cristianos. Esta existencia febril y este pensamiento vigoroso

desembocaron en un fracaso casi sin apelativos. Como las otras ramas del movimiento cristiano atravesaban en la misma época una crisis extremadamente grave, el porvenir del cristianismo podía parecer sombrío.

1. Cf. Hch 17, 1-8.13; 18, 4-17; 19, 8-9.

2. El capítulo 16 es un apéndice sin relación con el cuerpo de la carta.

3. Rom 15, 23-24.28.32.

4. Cf. Suetonio, Claudio, 25, 4, que habla de disputas entre judíos en Roma impulsore Chresto.

5. Cf. los versículos 1, 4, 5, 16, 23.

6. Para un análisis un poco diferente de los motivos que tenía Pablo para escribir a los cristianos de Roma, cf. el interesante estudio de Alexander J. M. Wedderburn, The Reasons for Romans, Edimburgo, 1988.

7. Entre todos los trabajos consagrados al pensamiento expresado en la epístola a los romanos, señalemos en especial el bello comentario de Franz J. Leenhardt, L'Épître de saint Paul aux Romains, Neuchâtel, 1957; Ginebra, 21981; y la monografía de Halvor Moxnes, Theology in Conflict. Studies in Paul's Understanding of God in Romans, Leiden, 1980.

8. Capítulos 12 a 15, 13.

9. El pensamiento de Pablo ha sido estudiado centenares de veces. Encontramos especialmente sugerentes las dos obras siguientes: J. Christiaan Becker, Paul the Apostle: the Triumph of God in Life and Thought, Edimburgo, 1980; Daniel Patte, Paul, sa foi et la puissance de l'Évangile, París, 1985.

10. Cf. la primera epístola de Clemente Romano, cap. 5, 4-7.

11. Hechos de Pedro 1, 3.

12. Incluso la muy prudente reconstrucción ensayada por M. F. Baslez, Saint Paul, París, 1991, pp. 277-296, parece un tanto aventurada.

13. 1 Clemente 5.

9

LA GRAN CRISIS DE LOS AÑOS SESENTA

A comienzos de los años sesenta de nuestra era, la iglesia cristiana era un grupo de un tamaño modesto, pero animado por un dinamismo real y bastante sólidamente organizado en torno a su centro, la ciudad de Jerusalén. En el seno del judaísmo de este tiempo, constituía una pequeña minoría ardiente que, bajo la dirección de un jefe prestigioso, Santiago, hermano del Señor, se consideraba la prefiguración de la reunión escatológica del Pueblo Elegido. Con ocasión de las peregrinaciones que acompañaban las fiestas del calendario judío, esta iglesia reunía a numerosos peregrinos ganados para la fe en Jesucristo y conmemoraba con ellos la Pasión del Maestro. Tenía una influencia real en la opinión judía y Santiago, su jefe, gozaba de un considerable prestigio entre el pueblo, a causa de su piedad ejemplar. Las iglesias cristianas de la diáspora le reconocían una primacía doctrinal y disciplinaria completa. La misión cristiana entre las sinagogas dispersas por el mundo, bajo la dirección de Pedro, uno de los primeros discípulos de Jesús, aceptaba la autoridad de la iglesia de Jerusalén y se conformaba a las reglas y a los impulsos procedentes de los dirigentes de ese centro.

Es cierto que algunas disidencias venían a turbar este cuadro muy ordenado, pero eran tan minoritarias que su existencia no constituía un problema muy importante. Los helenistas, que habían roto con Jerusalén un cuarto de siglo antes, subsistían en numerosas localidades de la costa sirio-fenicia, pero al parecer habían perdido mucho de su ímpetu inicial al no haber optado claramente por la evangelización de los paganos, mientras que su oposición al Templo los aislaba de la mayoría de los judíos. En cuanto a las iglesias fundadas por Pablo, se encontraban muy desamparadas a causa de la prisión y luego por la muerte de su apóstol. Agrupadas en torno al mar Egeo, separadas de las sinagogas de las ciudades donde estaban implantadas, rechazadas por la iglesia madre de Jerusalén,

apenas eran capaces de envolverse en el manto de su fidelidad a su fundador. No tenían mucho peso, no lo tenían ya, en el conjunto del movimiento cristiano. Podría pensarse incluso que, bajo la presión de la mayoría cristiana, acabarían por aceptar tesis menos radicales que las de Pablo.

Una serie de acontecimientos dramáticos iba a conmocionar este hermoso edificio que, hacia esa misma época, la neutralización de Pablo, el gran contestatario, y luego su ejecución, parecían con todo consolidar. El primero de esos episodios fue el asesinato de Santiago, clave de bóveda de todo el edificio, en 62 de nuestra era1. Conocemos dos relatos de este acontecimiento, como dijimos más arriba. Divergen considerablemente entre sí. El más tardío y más legendario se remonta a Hegesipo, un cristiano palestino que escribió hacia el 175 de nuestra era, cuyas memorias son citadas por Eusebio en su Historia eclesiástica, compuesta a comienzos del siglo IV2. Sitúa el martirio de Santiago poco antes del inicio del sitio de Jerusalén por el ejército romano en 69 y lo convierte en un linchamiento organizado por «los escribas y los fariseos», celosos del éxito de la predicación de Santiago entre los judíos. El relato es confuso y poco verosímil, pero ciertos detalles podrían tener en él algún valor histórico. La otra narración es la de Flavio Josefo3, que procede de finales del siglo I y parece más próxima a la realidad histórica. El sumo sacerdote Anán, según esta versión, habría aprovechado la muerte del procurador Festo (62) y el retraso de su sucesor, Albino, que llegó a Palestina unos meses después, para convocar el sanedrín, hacer comparecer ante él a diversas personas acusadas de haber violado la Ley, entre ellas Santiago, y hacer lapidar a los condenados. Esto le valió a Anán, por lo demás, la revocación del cargo de sumo sacerdote algún tiempo después, a consecuencia del escándalo causado por esta situación. Santiago ocupa aquí mucho menos el centro del drama y ni siquiera es seguro que los demás condenados hayan sido cristianos. Este es el relato que hay que preferir.

Sean como fueren las condiciones exactas del martirio de Santiago, fue un rudo golpe para una iglesia que extraía buena parte de su prestigio de la presencia a su cabeza de un personaje muy próximo a Jesús y renombrado por su gran piedad. Se intentó mantener la institución eligiendo en el puesto de Santiago a un tal Simeón, hijo

de Clopas, tío de Jesús4, pero este pariente del Señor no tuvo nunca la misma autoridad que su predecesor. A pesar de las precisiones legendarias ofrecidas por Eusebio acerca de su martirio, según Hegesipo5, no sabemos nada de la forma en que ejerció su ministerio, que habría durado hasta el reinado de Trajano, esto es, hasta comienzos del siglo II. Como una tradición paralela, igualmente referida por Eusebio según Hegesipo6, cuenta que dos nietos de Judas, el hermano de Jesús, que habían comparecido ante el emperador Domiciano (81-96) y escapado por poco a la muerte, dirigieron las iglesias —y hasta «toda la iglesia»— hasta el reinado de Trajano, hay que suponer sin duda una especie de episcopado colectivo ejercido por los parientes de Jesús hacia finales del siglo I. Este monopolio del poder eclesiástico por la familia de Jesús parece haber suscitado, por lo demás, alguna oposición en el seno mismo de la iglesia7. Esto es señal de un poder que estaba siendo impugnado y que no tenía ya la autoridad no compartida de un Santiago. La iglesia de Jerusalén no era ya, qué duda cabe, el faro que iluminaba a todas las comunidades, como lo había sido antes del 62.

Esta disminución de la influencia centralizadora de Jerusalén se explica fácilmente por otros factores que la falta de brillantez de las personalidades que sucedieron a Santiago o las querellas dogmáticas que parecen haber dividido a la iglesia después de la desaparición de este último8. En efecto, a partir del año 66, la Palestina judía fue presa del torbellino de la rebelión contra Roma y de la brutal represión que desencadenó, desembocando, como es sabido, en la caída de Jerusalén y la ruina del Templo en 70. Estos trágicos acontecimientos fueron acompañados de agitación y conflictos muy violentos en el interior del judaísmo palestino, cada vez más en manos del partido zelota, especialmente en Jerusalén. Casi no sabemos nada de la posición adoptada por los cristianos frente a la revuelta judía y a la toma del poder por los zelotas en la capital. Si el asesinato de Zacarías, hijo de Berequías, evocado en Mateo (23, 35), es el de Zacarías, hijo de Baruj, uno de los jefes del partido de la paz en Jerusalén en 70, como algunos críticos piensan, puede decirse que los cristianos de la capital desaprobaron ese acto de los zelotas y, en consecuencia, no se adherían a estos9. Eusebio informa10 además de que la iglesia de Jerusalén abandonó la capital antes del asedio, sin datar con precisión este hecho. Añade

que los cristianos jerosolimitanos se refugiaron en Pela, ciudad de Transjordania poblada por paganos. Este éxodo ha sido puesto en duda por numerosos críticos, que hallan poco verosímil el relato de Eusebio y a los que hay que conceder, al menos, que dicho relato es una simplificación de una realidad compleja. Con todo, hay que evitar caer aquí en un hipercriticismo. La huida a Pela de los dirigentes de la iglesia de Jerusalén no tiene nada de inverosímil, pues esta ciudad había permanecido apartada de la guerra. Otros miembros de la iglesia se refugiaron en otras localidades, sin dejar de estar en relación con sus jefes espirituales instalados en Pela. Otros aun, quizá numerosos, permanecieron en Jerusalén para participar ahí en la lucha contra los romanos, sin que podamos decir si esta división se hizo en función de las diferencias doctrinales existentes. Sea como fuere, puede imaginarse fácilmente la violencia de las oposiciones suscitadas por opciones tan distintas.

Una vez finalizada la guerra, los supervivientes seguramente encontraron alguna dificultad en reconciliarse unos con otros. Al no haber sido Jerusalén enteramente destruida, es probable que los refugiados volvieran a establecerse en ella poco a poco, tanto los cristianos como los demás. Eusebio afirma11 que, hasta el sitio de la ciudad por Adriano en 135, hubo en Jerusalén una gran iglesia, lo que supone la existencia de una comunidad bastante numerosa. Pero nada sabemos de la vida de este grupo, y es evidente que no ejercía ya ninguna autoridad sobre las iglesias de la diáspora. La muerte de Santiago, las vacilaciones relativas a su sucesión, el terrible descalabro de la guerra judía y sus consecuencias, como por ejemplo el final de las peregrinaciones, habían dado al traste con la posición dominante de la iglesia de Jerusalén. De un sistema cuasi papal, las iglesias cristianas habían pasado sin transición a un régimen congregacionalista, fun-dado en las comunidades locales y en las relaciones que estas quisieran establecer espontáneamente entre ellas.

El apóstol Pedro, que en los años cincuenta y sesenta había asegurado la dirección de la empresa misionera en su comunión con Jerusalén, hubiera podido en ese momento concentrar algunos poderes en sus manos. Pero también él sufrió el martirio antes de finalizar los años sesenta y no tuvo ningún continuador de su misma envergadura. Hemos recordado a este respecto el campo misionero

muy vasto que fue suyo12. Un apóstol que, como él, podía escribir o mandar escribir una carta dirigida a los cristianos de las cinco provincias romanas que formaban más de tres cuartas partes de Anatolia13, hubiera podido ejercer una acción orientada a crear una federación, incluso tras la desaparición del centro jerosolimitano. Su éxito hubiera sido tanto más probable cuanto que su mensaje, tal como lo presenta la primera epístola de Pedro, carecía de personalidad y originalidad, a la vez que hacía hincapié en la integración de los cristianos en la sociedad del entorno. No obstante, por una especie de hecho expreso, el apóstol Pedro tampoco sobrevivió a los tumultos del año 60 de nuestra era. Sin que conozcamos las circunstancias en que fue a Roma, ni si su martirio fue poco posterior a su llegada, al menos puede decirse que distintos indicios convergentes dan que pensar que fue en la capital del Imperio donde tuvo lugar su suplicio14. Este, descrito por la leyenda en términos impresionantes, solo nos es conocido por textos de difícil interpretación y por rastros arqueológicos muy imprecisos. Puede que tuviera lugar durante la masacre de los cristianos ordenada por Nerón en el momento del incendio de Roma en el año 6415, pero esto es incierto. Aun admitiendo que la fecha del año 64 de nuestra era sea, por tanto, la más probable para el martirio de Pedro, conviene dejar abierta la posibilidad de una fecha un poco posterior. Los cristianos de Roma, aún dispersos en numerosos grupos unos pocos años antes, como hemos visto, hubieran podido, reunidos tras un jefe prestigioso como Pablo o Pedro, ganar una autoridad sobre el conjunto de las iglesias del Imperio romano después de la ruina de Jerusalén. Pero un proceso de estas características, que se producirá más tarde, fue impedido hacia el 70 de nuestra era no solo por la muerte de los dos apóstoles en cuestión, sino también por la terrible prueba de la persecución a manos de Nerón. El incendio que asoló Roma en julio de 64 causó tales estragos y fue acompañado de tantos rumores que Nerón hubo de encontrar culpables. Estos fueron los cristianos, no se sabe bien por qué razón. Después de un procedimiento expeditivo, un gran número de estos fue condenado a muerte y luego ejecutado colectivamente con una puesta en escena de espantosa crueldad. Tácito, que refiere estos acontecimientos16, y que no abrigaba especial simpatía por esta extraña secta, no puede evitar lamentarse de la suerte de esta pobre gente, víctima de un déspota sin escrúpulos. Es fácil imaginar la terrible conmoción sufrida por los

cristianos romanos supervivientes. Tuvieron necesidad, ciertamente, de muchos años para sobreponerse a este desastre, para el que nada les había preparado. Así pues, no es sorprendente que no estuvieran en condiciones de desempeñar un papel que contribuyera a la federación de las iglesias tras la ruina de Jerusalén.

La historiografía tradicional admitió por mucho tiempo, siguiendo a Tertuliano, autor cristiano de finales del siglo II y comienzos del III, que después de las ejecuciones en masa de los cristianos de Roma el poder imperial había puesto al cristianismo fuera de la ley en todo el Imperio romano por un Institutum neronianum que convertía la simple pertenencia a la iglesia en penable con la muerte. La existencia de un decreto semejante es muy improbable, por mucho que hable de ello Tertuliano en su Apología. Lo que cambió en las relaciones entre el cristianismo y el Imperio romano a consecuencia de la persecución de los cristianos de Roma por Nerón, es que las autoridades imperiales comenzaron a distinguir entre judíos y cristianos. El estatuto del judaísmo como religio licita dejó, pues, progresivamente de proteger a los cristianos, librados así a la arbitrariedad de la policía y de la administración en virtud del poder de coercitio que permitía a estas autoridades actuar para el mantenimiento del orden público. Pero esto no autoriza a pensar que la persecución de 64 se extendiera a otras regiones, ni que los cristianos fueran objeto de una represión sistemática antes del inicio del siglo III. Durante mucho tiempo aún no hubo más que persecuciones localizadas, sobrevenidas de manera más o menos accidental.

Así, hacia el año 70, las iglesias cristianas habían perdido uno tras otro a los tres protagonistas de la primera generación, Santiago, Pedro y Pablo, cuya sucesión fue difícil de asegurar. Los cristianos de Roma, mal organizados todavía, diezmados por la persecución neroniana, fueron los que hallaron más dificultad en pasar esta prueba, que por lo demás tuvo consecuencias nefastas para todas las iglesias del Imperio, expuestas a partir de ese momento a medidas autoritarias provocadas por las circunstancias locales o el mal humor del administrador de turno. Las iglesias de Palestina habían sido devastadas por la guerra judía, y la iglesia de Jerusalén había perdido su influencia sobre el conjunto de las comunidades cristianas, privadas a partir de entonces de toda coordinación.

Con todo, la conmoción sufrida por el pequeño grupo cristiano no era nada en comparación con la experimentada por el judaísmo. La ruina del Templo, que trajo consigo el cese del culto sacrificial y el de las peregrinaciones, era un desastre tan grave como las peores catástrofes de la historia de Israel. El equilibrio entero de la religión judía fue puesto en cuestión y el riesgo de un desperdigamiento definitivo de las sinagogas se hizo real. Para las iglesias cristianas, todavía adosadas casi todas a sinagogas, había en ello un peligro complementario, o quizá, como veremos, una ocasión que aprovechar para convencer mejor a los judíos de la mesianidad de Jesús.

El peligro de disolución en el medio ambiente que amenazaba al judaísmo privado de su Templo fue muy rápidamente combatido gracias a las iniciativas de un viejo rabino fariseo de Jerusalén, Yohanan ben Zakai. La vida de este personaje está envuelta en leyendas suscitadas por la importancia de su papel en la historia judía. Después de una larga carrera en Jerusalén, Yohanan ben Zakai se encontró encerrado en la ciudad asediada por el ejército romano, a pesar de su total oposición al levantamiento armado contra Roma. Escapó de la ciudad en un ataúd, aparentando estar muerto. Después de llegar al campamento romano, pidió el favor de establecer una escuela rabínica en los territorios ocupados a fin de enseñar su doctrina, que concedía gran importancia a la obediencia a las autoridades civiles. Fue autorizado a establecerse en Jamnia, localidad situada a unos cuarenta kilómetros al oeste de Jerusalén, en la planicie costera. Su escuela conoció un gran éxito y él se esforzó por dar al judaísmo un centro religioso17, creando poco después un nuevo sanedrín, y reivindicando algunos de los poderes ejercidos en otro tiempo por el sumo sacerdote de Jerusalén, en especial en materia de fijación del calendario. Al ser Yohanan ben Zakai un fariseo, son las ideas fariseas las que, por este canal, fueron propuestas a las sinagogas y las que encontraron ahí, al cabo de un cuarto de siglo, una acogida cada vez más favorable. Como los demás partidos del judaísmo palestino (saduceos, zelotas y esenios) habían sido destruidos por la guerra judía, fue una forma farisea de la religión judía la que se impuso por doquier. La mejor prueba de esto es que, en los últimos años del siglo I de nuestra era, el patriarca Gamaliel II que dirigía el sanedrín de Jamnia pudo convocar una asamblea en representación del conjunto del

judaísmo, fijar en ella la lista de los libros pertenecientes al canon bíblico y hacer que se añadiera a la duodécima de las Dieciocho Bendiciones recitadas en las sinagogas una frase que maldecía a los minim (= herejes) y quizá también a los nazareos. Por este motivo, los cristianos que seguían siendo miembros de las sinagogas fueron obligados a abandonarlas; unas sinagogas que, por lo demás, si hemos de prestar crédito al cuarto evangelio, habían comenzado a excluir a los partidarios de Jesucristo (Jn 9, 22; 12, 42).

Volveremos sobre la ruptura entre judaísmo y cristianismo que tales decisiones hacían inevitable18. Pero podemos decir aquí que la reforma farisea, ofrecida de este modo al judaísmo, sin duda salvó a este del desperdigamiento y de la disolución en el medio ambiente, al precio, bien es cierto, de un empobrecimiento. La rica diversidad del judaísmo anterior a 70, tanto en Palestina como en la diáspora, se vio bien pronto eliminada a favor de lo que no cabe sino llamar una ortodoxia, incluso si este término no tiene para el judaísmo una acepción tan intelectual como para el cristianismo. La crisis provocada por la ruina del Templo era tan grave que fue preciso pasar por ella para salvar la religión judía. La continuación de la historia lo confirma, puesto que, de la Misná al Talmud, son las opciones seguidas por la escuela de Jamnia en los treinta últimos años del siglo I las que suministraron la base de la constitución del judaísmo rabínico, tal como aún existe hoy día.

1. Cf. más arriba.

2. Eusebio, Historia eclesiástica, II, 23, 4-18.

3. Antigüedades judías, XX, 9, 1.

4. Eusebio, Historia eclesiástica, IV, 22, 4, que cita de nuevo a Hegesipo; cf. ibid., III, 21, 1.

5. Ibid., III, 32, 1-6.

6. Ibid., III, 20, 6 y III, 32, 6.

7. Ibid., IV, 22, 4-6.

8. Ibid.

9. Cf. Flavio Josefo, La guerra de los judíos, IV, 5, 4.

10. Historia eclesiástica, III, 5, 3.

11. Demonstratio Evangelica, III, 5, 10.

12. Cf. más arriba.

13. 1 Pe 1, 1.

14. Cf. O. Cullmann, Saint Pierre disciple, apôtre, martyr, cit., pp. 61-137.

15. Tácito, Anales, XV, 44.

16. Ibid., XLIV, 4-9.

17. Cf. Jacob Neusner, Life of Johanan ben Zakkai, Leiden, 1970.

18. El alcance exacto de las conclusiones de la asamblea de Jamnia sigue siendo motivo de debate. Pero la importancia de estas es evidente. Cf., por ejemplo, Peter Schäfer, Histoire des Juifs dans l'Antiquité, París, 1989, pp. 166-168.

10

LA CONTRAOFENSIVA CRISTIANA

Si la reconstrucción progresiva de un judaísmo unificado en torno a las ideas y las prácticas de los fariseos requirió más de una generación, sería un tanto ingenuo creer que las comunidades cristianas de los años 70-100, también dispersas por doquier, hubieran tenido todas las mismas relaciones y conocido los mismos problemas con las sinagogas de sus lugares de implantación. Puede dejarse de lado las comunidades de origen paulino, que ya eran completamente independientes respecto de las instituciones judías. Entre las demás iglesias locales, que permanecieron más o menos en el interior de las sinagogas como muchos otros grupos de minim, las situaciones variaron considerablemente en función de la tendencia dominante de la sinagoga más próxima, como también de las modalidades de su adhesión a la reforma llevada a cabo por los maestros de Jamnia. También variaron en función de la coloración teológica de cada iglesia. En fin, es muy difícil hacer una presentación sintética de una realidad diversa, por lo demás muy mal conocida por la falta de documentos.

No obstante, con la ayuda de los escasos textos que ilustran estas situaciones, podemos analizar algunos casos que permiten hacerse una idea general de las relaciones con el judaísmo que conociera, de Roma al Éufrates y del Ponto a Egipto, la generación cristiana de los años 70-100. El desconcierto profundo de los judíos ante el desastre que los había golpeado ponía a muchos miembros de este pueblo en un estado de extrema debilidad para defender su fe tradicional. La resistencia que, en su inmensa mayoría, habían opuesto a las afirmaciones cristianas se veía debilitada. Algunos cristianos evidentemente fueron conscientes de ello y pudieron esperar que el Evangelio se impusiera a aquellos que hasta entonces lo habían rechazado. Simplemente había que abogar por la propia causa en términos un poco novedosos, que evitaran los obstáculos hasta entonces insalvables, sacando provecho de la conmoción de muchas

de las certidumbres judías.

La epístola de Santiago es ilustrativa de una primera forma de abordar el problema1. Este breve escrito, redactado en un griego esmerado, no es de seguro obra del hermano del Señor, de quien nada permite suponer que conociera tan bien esa lengua. La hipótesis más verosímil es que date más o menos de 80 de nuestra era. Su lugar de redacción es completamente desconocido, aunque a veces se haya pensado en una ciudad helenófona de Palestina, como Cesarea o Tiberiades. El autor se designa a sí mismo como «Santiago, servidor de Dios y del Señor Jesucristo», lo que parece bastante neutro, pero se expresa con una autoridad que hace pensar irresistiblemente en el «hermano del Señor», jefe de la iglesia de Jerusalén hasta el año 62. Es, por tanto, una obra pseudónima que apela a este gran personaje, el cual siguió siendo mucho después de su muerte la referencia suprema para todos los judeocristianos. En cuanto a los destinatarios, se los designa con la expresión «las doce tribus que viven en la diáspora», lo que hace pensar de inmediato en destinatarios judíos, o judeocristianos al menos. Por lo demás, el término de destinatarios no conviene para designar a los lectores en los que piensa este escrito. Se trata más bien de una encíclica destinada al conjunto de los judíos de la diáspora, incluidos los judeocristianos, por un escritor cristiano que se reviste con la autoridad de Santiago, personaje conocido por su piedad y su fidelidad a la Ley mosaica. El autor trata a sus lectores de «hermanos», lo que hace pensar que se siente próximo a ellos, como buen judío que es. Se ha llegado a decir a veces que la epístola era un documento judío, apenas cristianizado por dos menciones del «Señor Jesucristo» (Sant 1, 1 y 2, 1). Esta tesis es exagerada, pues indicios abundantes muestran que el escrito es cristiano: por ejemplo, el debate sobre la salvación por la fe o por las obras (2, 14-26), que supone cierto conocimiento del pensamiento del apóstol. Pero si el autor se expresa bien en calidad de cristiano, lo hace con una discreción extrema, como para evitar causar escándalo.

Se ha sostenido a veces que la epístola de Santiago no comportaba ningún plan, conforme al modelo literario de las exhortaciones helenísticas, que son desordenadas a conciencia para que cada consejo o admonición sea recibido como tal y no como un elemento

de un razonamiento o de un conjunto más vasto. Es cierto que el estilo de este escrito se aproxima al desorden encantador de las exhortaciones helenísticas. No obstante, en el centro de la epístola hay un grupo de consejos que presentan una unidad real: 2, 1 a 3, 18. Se ha señalado con frecuencia que el pasaje de 2, 14-26 atacaba a la doctrina paulina de la salvación por la fe. Más exacto sería decir que el autor critica una forma insulsa del pensamiento de Pablo que despreciaría lo que en el apóstol sigue a la afirmación de la salvación por la fe, a saber, la llamada a portar los frutos del Espíritu. En suma, el autor de la epístola de Santiago no se refiere a las cartas de Pablo, que no había leído, sino a la práctica de las iglesias herederas del mensaje de Pablo, tal como creía poder observarlo desde fuera. Estas iglesias, cercenadas de las sinagogas y completamente apartadas de la Ley mosaica, le parecían estar del todo perdidas en el seno del mundo helenístico y de las religiones mistéricas, que no establecían ningún vínculo entre la fe religiosa y la vida moral. Puede, por lo demás, que este reproche no fuera del todo inmerecido, al menos en determinados lugares. ¿Por qué este ataque contra la minoría cristiana nacida de la acción de Pablo y constituida en comunidades independientes de las sinagogas? Acaso para desvincularse de algunos hermanos molestos cuando se buscaba ganar a los judíos para el Evangelio.

Los pasajes que enmarcan el ahora mencionado vienen a confirmar este análisis2. El autor critica vivamente en ellos las prácticas eclesiales ligadas con la celebración de cultos independientes de las asambleas sinagogales. El primero de estos desarrollos ataca de manera incisiva el respeto manifestado hacia los ricos por algunas comunidades. El autor siente a todas luces una desconfianza profunda hacia la riqueza y hacia aquellos que la poseen. Condena severamente a las comunidades donde se reserva a los ricos un lugar de privilegio y las llama a un mayor rigor ético, refiriéndose a la Ley mosaica. Podemos preguntarnos si el ataque no va dirigido también contra las iglesias herederas de la obra misionera de Pablo. En efecto, en su búsqueda de independencia de las sinagogas, Pablo había procurado a veces el apoyo de personas de un rango social elevado que disponían de medios importantes, pues podían acoger las asambleas cristianas en sus amplias residencias y sostener financieramente a las comunidades incipientes. Esta tendencia a cuidar la relación con los ricos y a servirse de sus recursos para

facilitar la vida de la iglesia se mantuvo sin duda después de la desaparición del apóstol. Siguió siendo uno de los caracteres distintivos de las comunidades paulinas. El autor, que quiere mostrar que hay que desconfiar de la riqueza3, tiende a tomar distancia respecto de los hermanos conocidos por su indulgencia hacia los ricos. También en este punto se desmarca de las iglesias paulinas para presentar mejor sus ideas al conjunto de los judíos de la diáspora.

La intención es la misma en Santiago 3, 1-18. No se ha reparado siempre en que este pasaje no es sino el desarrollo de la idea expresada en 3, 1, a saber, que no es posible en una asamblea que todo el mundo quiera enseñar. El autor, habituado a las reglas de la sinagoga, encuentra intolerable y peligroso que cualquiera tome la palabra para ofrecer una enseñanza a los hermanos. El desorden de las reuniones carismáticas le resulta insoportable y desconfía de los excesos incontrolables de los inspirados, en cuyas palabras se mezcla lo mejor con lo peor. Solo debe autorizarse que tomen la palabra los hermanos que han alcanzado la sabiduría. Estos son también los que harán reinar la paz en la comunidad. El autor la toma aquí con las comunidades nacidas de la actividad de Pablo y de su grupo, donde el culto seguía desarrollándose de una manera muy desordenada, como en 1 Corintios 14, y suscitaba el asombro y el escándalo entre judíos y judeocristianos.

Así pues, estos capítulos 2 y 3 de la epístola de Santiago forman, en el corazón del escrito, un conjunto que critica la vida y la doctrina de las iglesias de origen paulino. Estas, muy alejadas de las sinagogas y un tanto fijadas en los hábitos adquiridos en sus comienzos, representaban un obstáculo insalvable para la aceptación del Evangelio por todos los judíos que las conocían. El autor de la epístola quiere mostrar que estas comunidades son marginales y que la gran mayoría de los cristianos no tiene nada que ver con ellas. Su mensaje no depende, por tanto, de los errores de unos cuantos hermanos extraviados. Puede ser dirigido sin impedimento a todos los judíos de la diáspora. Es un mensaje que concede una importancia muy limitada a la cristología. La doctrina de Dios es evocada en distintos lugares4; no tiene gran originalidad, aunque haya algunas fórmulas redondas en estos pasajes. Es una concepción de Dios enteramente judía. No se trata en ninguna parte

del Espíritu Santo. En este marco tan familiar a los lectores judíos, el autor se preocupa sobre todo de dar consejos y exhortaciones morales y espirituales referidas ora a la Ley (cf. 8-13), ora a palabras de Jesús (son numerosas las alusiones al Sermón de la Montaña). El rasgo más sobresaliente de esta enseñanza ética es la severidad para con los ricos y el favor concedido a la pobreza, como ya hemos dicho.

En estas condiciones, ¿es aventurado ver en la epístola de Santiago un intento de presentación del mensaje cristiano como la forma más perfecta del judaísmo, con vistas a la diáspora de lengua griega, en un momento en que la reforma farisea apenas había progresado aún y en que las sinagogas tenían todavía que buscar la vía que les permitiera vivir su fe sin el culto del Templo y sin peregrinaciones? Nada autoriza a pensar que semejante intento encontrara el más mínimo éxito, pero el curioso documento que es la epístola de Santiago revela sin duda una actitud bastante aguerrida por parte de la mayoría cristiana durante los diez o quince años que siguieron a la ruina del Templo.

El evangelio de Mateo suministra otra prueba de la combatividad de la mayoría cristiana por atraer a las sinagogas de lengua griega al mensaje cristiano antes del triunfo final de la escuela de Jamnia5. Como en el caso de la epístola de Santiago, el origen geográfico de este evangelio es incierto. Se piensa a menudo que fuera Siria o Fenicia, regiones donde los judíos eran numerosos y donde el griego estaba muy extendido, sobre todo en las ciudades. Pero el escrito no está destinado a responder a problemas regionales. El público al que se dirige es el de toda la diáspora helenófona, sea que hubiera aceptado ya el mensaje cristiano, sea que se mantuviera reacio a él. La fecha generalmente admitida se sitúa hacia 90-95 de nuestra era. El autor se halla frente a sinagogas cada vez más en manos de los reformadores fariseos. No obstante, conserva la esperanza de ganar para el Evangelio a un buen número de miembros de estas sinagogas, en especial a aquellos a quienes repelía la nueva ortodoxia. Igual que el autor de la epístola de Santiago, les presenta el cristianismo como la forma más acabada del judaísmo para el periodo en que el Templo ha desaparecido. Pero se separa completamente de Santiago en lo relativo a la cristología. En lugar de eliminarla por entero, para no provocar reacciones negativas por

parte de los judíos, la pone de relieve en todo el escrito. Es, a su juicio, el núcleo del judaísmo auténtico y no podría suponer un obstáculo para la adhesión de los miembros honrados de las sinagogas.

Así y todo, a causa de los considerables progresos realizados por la reforma farisea, la llamada destinada a la masa de los fieles judíos implicaba necesariamente una fuerte polémica contra los nuevos dirigentes de las sinagogas. Como es sabido, el evangelio de Mateo se muestra muy severo contra «los escribas y los fariseos hipócritas». El capítulo 23, en especial, es una colección de ataques extremadamente contundentes contra estos grupos portadores de la reforma. El evangelista arremete muy especialmente contra el abismo que, según él, separa las enseñanzas de aquellos, muy rigurosas, y su conducta, dada a los acomodamientos menos honrosos. Pero más allá de esta violenta polémica, hay una divergencia fundamental entre los cristianos, por un lado, y los escribas y fariseos, por otro. En lugar de una hermenéutica acomodaticia que permitiera aplicar al pie de la letra los mandatos en la vida ordinaria, el evangelista preconiza una interpretación radical de esos mismos mandatos. Puesto que estas reglas de vida son la expresión de la voluntad de Dios, hay que comprenderlas en el sentido absoluto que es el único que corresponde a la presencia divina. La lectura hecha por el evangelista de los mandamientos del Decálogo citados en Mateo (5, 17-48) hace de estas reglas destinadas a organizar la vida social llamamientos al heroísmo personal, que es lo único que conviene cuando el creyente está cara a su Dios. Ante un movimiento fariseo enteramente consagrado a hacer la Ley lo suficientemente precisa como para adaptarse a todas las situaciones concretas, el Jesús de Mateo da a esta misma Ley la función de baliza a lo largo de la ruta que conduce a Dios. En otros términos: no opone a una sinagoga bien definida y organizada una contrasociedad aún más sólida, sino un programa misionero ambicioso (cap. 10) y una comunidad santa consagrada al amor y el perdón mutuos (cap. 18). A los judíos que se reagrupaban en torno a sus maestros para sobrevivir en medio de un mundo hostil, les propone la conquista de ese mundo y el rechazo de toda jerarquía (23, 8-12). A aquellos que se inquietasen por los riesgos de semejante opción, les replica con las Bienaventuranzas (5, 3-12) y con el recordatorio repetido del Juicio final (en especial, cap. 25),

que restablecerá en sus derechos a todos los que hubieran sido privados de ellos en este mundo. En fin, a todos los que temieran ser demasiado débiles para la realización de un programa tan ambicioso, el Resucitado les promete su presencia permanente y todopoderosa (28, 18-20).

Como habíamos observado ya a propósito de la epístola de Santiago, nada permite afirmar que el evangelio de Mateo haya ganado para la fe cristiana a un número apreciable de aquellos a quienes se dirigía. Tampoco hay ningún documento que nos autorice a concluir que no haya tenido ningún eco en absoluto. De todas maneras, la gran mayoría de los judíos se adhirió a la reforma farisea, lo que significa que la contraofensiva cristiana no logró sus objetivos. Hacia finales del siglo I, el cristianismo seguía siendo un pequeño movimiento que agrupaba a unas pocas decenas de miles de personas, mientras que el judaísmo, a pesar de sus desgracias, no dejaba de contar con millones de adeptos, tanto en el Imperio romano como del otro lado de su frontera oriental. ¿Qué iba a suceder con ese pequeño grupo cristiano, privado en adelante de la protección del estatuto de los judíos en el Imperio romano? Su supervivencia no parecía asegurada, pues no había conseguido ganarse a la mayoría judía para sus ideas y seguía siendo un grupo muy modesto en medio del mundo pagano. La salvación le vino de su pequeña minoría paulina.

1. Sobre esta epístola, cf. François Vouga, L'Épître de saint Jacques, Ginebra, 1984.

2. Sant 2, 1-13 y 3, 1-18.

3. Cf. Sant 4, 13-17; 5, 1-6.

4. En particular en Sant 1, 13-18.27; 2, 5; 4, 4-10.

5. De la abundante literatura sobre el evangelio de Mateo, señalamos tan solo unos pocos títulos en francés: Pierre Bonnard, L'Évangile selon saint Matthieu, Neuchâtel, 1963; 21970; Akira Ogawa, L'Histoire de Jésus chez Matthieu, Fráncfort/Berna/Las Vegas, 1979; Jean Zumstein, La Condition du croyant dans l'Évangile selon Matthieu, Friburgo/Gotinga, 1977; Daniel Marguerat, Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu, Ginebra, 1981.

11

EL DESPERTAR DE LOS HEREDEROS DE PABLO

Obligados a regresar con las orejas gachas a sus iglesias de origen después de la afrenta sufrida en Jerusalén por parte de Santiago y de su entorno, y después del arresto y del encarcelamiento de Pablo, los delegados de las comunidades fundadas por el Apóstol de los Gentiles no trasladaron ciertamente a sus hermanos un mensaje de ánimo. La reconciliación con la iglesia madre se demostraba imposible, la mayoría de las iglesias cristianas continuaban considerando a los herederos de Pablo como irresponsables que ponían en peligro a todos los cristianos y la gran voz del apóstol estaba en adelante muda. Las cosas fueron peores aún cuando Pablo hubo muerto y cuando la persecución de Nerón hubo mostrado el peligro que corrían los cristianos al distinguirse de los judíos. Cuando el judaísmo fue herido de muerte en el año 70, y los cristianos que habían permanecido próximos a las sinagogas se dieron a la tarea de ganar para la causa de Cristo a los judíos desamparados, la situación de los herederos de Pablo devino aún más apurada. Eran hermanos comprometedores de los que se renegaba1 para tener más probabilidades de ser escuchados por los judíos.

Así pues, se comprende fácilmente que, hacia 70-80, las iglesias nacidas de la acción misionera de Pablo hubieran dado prueba de la mayor discreción. La ola que empujaba a la mayoría de sus hermanos hacia las sinagogas era demasiado fuerte como para poder resistirse a ella. No obstante, desde comienzos de los años ochenta de nuestra era, la voz de las iglesias paulinas comenzó a hacerse oír de nuevo, tímidamente primero, luego con una audacia creciente. Es la timidez la que todavía predomina en la redacción de Lucas-Hechos, que podemos situar hacia 80-85 de nuestra era. Ciertamente, se trata de una obra muy ambiciosa, que da al Evangelio en su presentación por Marcos una amplia introducción y sobre todo una larga continuación que extiende el relato evangélico

hasta la llegada de Pablo a Roma. Es significativo que un pequeño grupo de iglesias tuviera la voluntad y la capacidad de suscitar una obra tan destacada, que sobrepasaba con mucho todo lo que el cristianismo había producido hasta entonces. Pero el tono apologético de toda la obra no deja de ser sorprendente y merece que nos hagamos algunas preguntas a su respecto.

En efecto, en Lucas-Hechos la narración, que desemboca en una especie de afirmación definitiva del designio de Dios cumplido en la evangelización de los paganos, se presenta paradójicamente como una laboriosa demostración del arraigo judío de este movimiento. La hábil combinación de dos tradiciones, una relativa al nacimiento de Juan el Bautista y otra al nacimiento de Jesús permite al autor dar comienzo a su relato en el Templo de Jerusalén y en los medios pietistas más celosos del judaísmo. La narración del ministerio de Jesús que empieza en el capítulo 4 del evangelio es verdad que implica una alusión a una actividad orientada a los paganos (4, 24-27), pero casi todas las escenas que el evangelio de Marcos situaba en territorio pagano han sido suprimidas en Lucas. Ciertamente, algunos milagros de Jesús son realizados en favor de paganos2, mientras que una de sus parábolas pone como ejemplo a un samaritano (10, 29-37). Pero, a excepción de un viaje a través de Samaria para ir de Galilea a Jerusalén3, el Jesús de Lucas no abandona jamás la Palestina judía, como si su judaicidad debiera ser reafirmada frente a las dudas expresadas por algunos adversarios. Por ese mismo motivo, los dos pasajes del evangelio de Marcos donde Jesús pone en cuestión determinadas disposiciones de la Ley4 desaparecen en el evangelio de Lucas.

Así pues, podría pensarse que Lucas-Hechos es obra de un judeocristiano, si el libro de los Hechos no viniera a contradecir esta hipótesis. Esta obra está consagrada, en efecto, al relato del paso del Evangelio de los judíos a los paganos y tiene por protagonista al apóstol Pablo, hasta tal punto que las iglesias fundadas por Pablo son el único medio que ha podido dar a luz el conjunto de Lucas-Hechos. Pero la misma apologética que encontramos en Lucas existe también en Hechos. La iglesia primitiva de Jerusalén es también completamente judía y no dirige su predicación más que a judíos, incluso el día de Pentecostés (cf. Hch 2, 5). Los helenistas, esos aguafiestas sumamente audaces en su contestación del Templo, no

dirigen su predicación más que a marginados del judaísmo (cap. 8), no a paganos, hasta el día en que, después de haber Pedro despejado el camino en el capítulo 10 de Hechos, se dirigen también a los griegos, en Antioquía (11, 19-21). La iniciativa de predicar a los paganos, por lo demás, no es tomada solamente por Pedro; es cuidadosamente preparada y animada por Dios mismo (cap. 10), que vence las fuertes reticencias de los hombres. Pablo, antes de convertirse en apóstol de los paganos, es objeto de una vocación divina, se convierte en el segundo de Bernabé, predica siempre en la sinagoga antes de salir de ella a causa de la oposición que ahí encuentra y se vuelve hacia los paganos solo en última instancia (Hch 9 a 28). Se ha hablado mucho de que este Pablo era mucho más conformista que el verdadero personaje de ese nombre y que seguía siendo mucho más judío que en la realidad. No cabe duda de esto, incluso si determinados críticos dejudaizaron demasiado al Pablo histórico. Así pues, es muy interesante comprobar hasta qué punto el autor de Lucas-Hechos, admirador apasionado del Apóstol de los Gentiles, se ha sentido en la obligación de mostrar que este no renegó jamás de su judaísmo, que lo único que hizo fue ir por la vía abierta por Pedro y que siguió constantemente el ejemplo de este último. El escándalo de Pablo fue así minimizado y las iglesias paulinas, fuera de su independencia respecto de las sinagogas, apenas presentaban alguna originalidad en comparación con las demás. En definitiva, que ni en su origen, ni en su doctrina, ni tampoco en su conducta, los cristianos paulinos eran diferentes de sus hermanos de las iglesias fundadas por Pedro, Bernabé y los demás misioneros. Su apartamiento no tenía, así pues, justificación ninguna. Este alegato, de gran habilidad y que causaba honda impresión por los medios literarios empleados, era la primera tentativa, todavía tímida, de las iglesias paulinas agrupadas en torno del mar Egeo para volver a ocupar su lugar en la comunión de las iglesias cristianas, en una época en que estas seguían siendo muy judías y se esforzaban por ganar hermanos entre los miembros de las sinagogas5.

A este primer ensayo marcado todavía con el cuño de cierto sentimiento de inferioridad, sucederá otro ya más atrevido. Hacia 85-90, las iglesias paulinas estiman que pueden dar a las demás comunidades cristianas consejos y ejemplos prácticos para ayudarlas a organizarse, en el momento en que se prepara su

expulsión de las sinagogas a medida que progresa la reforma farisea. Ese es el origen de las epístolas llamadas «pastorales»6, atribuidas a Pablo, pero tan diferentes de las demás cartas por su estilo y su pensamiento que hay que ver en ellas la obra de discípulos del apóstol, que pudieron reutilizar algunos billetes auténticos de este, pero que sobre todo tomaron la palabra en su nombre. Los consejos pastorales que ponen bajo el patronazgo de un Pablo que finalmente puede ser frecuentado de nuevo son a menudo un tanto pedestres. A los dirigentes de las comunidades cuya organización es todavía titubeante, se supone que Pablo les comunica el contenido de su experiencia con la autoridad que le pertenece. La ficción literaria que hace de los dos cercanos colaboradores del Apóstol de los Gentiles, Timoteo7 y Tito8, los destinatarios de los consejos y advertencias de Pablo no consigue ocultar a los beneficiarios auténticos de esta ayuda, a saber, los dirigentes de comunidades aún poco experimentadas. Podría tratarse de iglesias de fundación reciente. Es al menos igual de probable que las comunidades a las que iban destinados tuvieran ya una historia relativamente larga, pero se hayan visto un tanto tardíamente en la obligación de organizarse de manera independiente, cuando, con el progreso de la reforma farisea de las sinagogas, el marco muy cómodo que estas procuraban hubo desaparecido. Estas iglesias requerían, pues, ministerios que respondieran a todas las necesidades de la vida comunitaria: obispos9, ancianos10, diáconos11, o viudas encargadas de tareas de ayuda mutua12. La definición de estas diferentes funciones apenas es precisada, pero es claro que responden a las necesidades de enseñanza, de disciplina, de ayuda material y de pastoral que sentían las comunidades independientes. El ministerio confiado a Timoteo y a Tito, por su parte, no recibe un nombre concreto, pero se define a todas luces como la prolongación del ministerio del apóstol: evangelización, enseñanza, organización de los ministerios, supervisión de sus actividades en comunidades distintas. Asimismo, se esboza una disciplina aplicable tanto a los ministerios como a los fieles13. Existe, por lo demás, una dimensión doctrinal en la tarea de organización de la iglesia. Hay que descartar las doctrinas judaizantes, tanto a propósito de la Ley14 como a través de las leyendas y fábulas judías y en el tema de la prohibición de determinados alimentos15. También hay que evitar las doctrinas aberrantes, como la afirmación de que la resurrección ya tuvo

lugar16, y mantener firmemente aparte a los que las propagan17. Se recomienda la fidelidad a la doctrina tradicional, sin que se precise su contenido18. En suma, lo que cuenta en la vida de la comunidad es el buen orden y la práctica de las virtudes «burguesas», como apoyos de la piedad hacia el Cristo resucitado. Todo ello no es incompatible con el mensaje de Pablo, pero no es sino una muy pálida copia de este19.

Así, cuando las iglesias paulinas se atrevieron a salir de su actitud defensiva y proponer a los demás cristianos un modelo de organización eclesial que apelaba a la autoridad de Pablo, no tuvieron la audacia de dar la palabra al Pablo histórico y de presentar el Evangelio del apóstol en toda su radicalidad. No obstante, la epístola a los efesios, redactada también hacia 85-90, se esfuerza por ir más allá y proponer una eclesiología mucho más fundamental, como prolongación de las ideas de Pablo sobre el Cuerpo de Cristo.

La epístola a los efesios, que desde su comienzo se presenta como obra de Pablo, difiere no obstante en gran medida de las demás epístolas de este apóstol, a excepción de la epístola a los colosenses, con la que presenta numerosos paralelos que plantean, por lo demás, el problema de la relación literaria entre estos dos textos. Al haber divergencias de fondo que hacen difícil atribuir los dos escritos a un mismo autor, nos vemos llevados a suponer que la epístola a los efesios, especie de encíclica cuyos destinatarios son un tanto inciertos (cf. Ef 1, 1), es obra de un discípulo de Pablo que tomó como modelo la epístola a los colosenses. Hay que ver en ella, así pues, una obra contemporánea de las epístolas pastorales, también destinada a responder a las necesidades de los cristianos que eran progresivamente eliminados de las sinagogas, proporcionándoles bajo el nombre de Pablo elementos de doctrina que justificasen la constitución de iglesias independientes. A diferencia de las epístolas pastorales, aquí no se trata de consejos prácticos, sino de justificaciones de fondo. Una primera parte (caps. 1 a 3) desarrolla la idea de que la constitución de una iglesia que reúna a judíos y paganos es el resultado de la obra divina cuyo agente ha sido Pablo. Una segunda parte (caps. 4 a 6) exhorta a los creyentes a conducirse conforme a su vocación de miembros del cuerpo de Cristo. Contrariamente a las epístolas pastorales, la

cuestión de los ministerios solo es abordada de pasada (4, 11-13) y se pone todo el acento en la moral que se impone a los miembros de la comunidad. Todo esto es cercano al pensamiento de Pablo, pero se distingue de este por el fuerte hincapié que se hace en la iglesia universal, mientras que el Apóstol de los Gentiles insistía en la vida de la comunidad local20.

De este modo, los herederos de Pablo no se conforman con proponer modelos para la organización de las iglesias locales obligadas a constituirse fuera de las sinagogas. Enuncian también los principios que deben fundar la existencia de la iglesia y la moral cristianas, en la esperanza de que sus hermanos de las comunidades no paulinas hallarán ahí la base de su propia existencia independiente.

Les faltaba a los herederos de Pablo una última etapa que culminar para aportar su plena contribución a la vida del cristianismo de finales del siglo I de nuestra era: poner los textos auténticos de Pablo a disposición de todos los que no tenían conocimiento de ellos. No se habían atrevido a hacerlo hasta aproximadamente el año 95 de nuestra era, pues el cismático y el herético al que debían todo seguía siendo un motivo de escándalo en la mayoría de las iglesias, mientras que algunos de sus escritos resultaban enojosos por su violencia. ¡Piénsese solo en la epístola a los gálatas! Con los progresos de la reforma de las sinagogas y la profundización del foso entre cristianismo y judaísmo, esta reserva perdía mucho de su sentido. Se había hecho hablar a Pablo lanzando al público las epístolas pastorales y la carta a los efesios. ¿Por qué no, a partir de ese momento, dejar que hablara por sí mismo?

Hemos visto como durante la decena de años en que había sido un misionero independiente, Pablo había recurrido al escrito para animar, enseñar, reprender o aconsejar a las iglesias fundadas por él de las que le alejaban las tareas acometidas en otros lugares. Sus cartas eran entonces uno de sus medios de acción, aparte de enviar a tal o cual de sus colaboradores o incluso de hacer una visita personal. Ignoramos cuántas cartas escribió así. Algunas no eran ciertamente más que breves billetes de los que muchos no han sobrevivido. Otras, mencionadas en las epístolas del Nuevo Testamento, también han desaparecido o se han integrado a

continuación en una u otra de las cartas que han entrado en el canon21. Otras aun figuran en la colección canónica sin que quepa estar seguros de que no han sido objeto de cortes, adiciones o incluso de una fusión con otra correspondencia distinta. Estas incertidumbres se explican sin dificultad. Cuando una iglesia local había recibido una misiva de Pablo, se procedía a su lectura ante la asamblea del culto, varias veces seguidas quizá. Luego, con el cambio de la situación, este precioso documento era guardado en los archivos, sin duda muy mal conservados en la mayoría de los casos. Las dificultades encontradas por muchas comunidades, los estragos causados por el agua, el fuego, los roedores, etc., han hecho desaparecer o han dañado muchos de estos textos, escritos además a toda prisa sobre un papiro de calidad mediocre.

El dirigente eclesial que, tras algún que otro intento anterior, se empeñó poco antes del año 95 en reunir las cartas de Pablo, tenía ante sí una difícil tarea. No solo había que reunir los documentos existentes en los archivos de al menos media docena de iglesias, sino también llenar las lagunas de los manuscritos, combinar fragmentos incompletos, juntar unos con otros textos separados aparentemente dirigidos a los mismos destinatarios, etc. En tal o cual caso, como por ejemplo la epístola a los romanos, había sin duda dos o varios manuscritos que había que comparar y quizá combinar. No es este el lugar para internarse en el dédalo de hipótesis propuestas para poner en claro estas intervenciones. Lo que nos importa es el resultado de esta gran operación.

La colección de las epístolas de Pablo que aparece hacia el año 95 incluye trece cartas, de las que cuatro (Pastorales y Efesios) ciertamente son de la pluma de discípulos del apóstol que escribían una generación después de su muerte. Esta colección, cuyo orden ha variado, constituye poco menos de una cuarta parte de los libros del Nuevo Testamento. Es un poco más breve que el conjunto de Lucas-Hechos, que conforma el bloque literario más importante del Nuevo Testamento. La extensión de sus componentes varía de 1 a 16, pero todas se presentan como cartas procedentes del apóstol Pablo, a menudo con la ayuda de uno o más colaboradores. Cuatro de las trece cartas están dirigidas a una persona, mientras que las demás tienen por destinatarios a los cristianos de tal o cual ciudad o, en el caso de Galacia, de una provincia. Semejante colección de cartas,

aunque no fuera muy extensa, correspondía a un género literario conocido en la cultura grecorromana. Podía, por tanto, ser copiada y circular, no solo entre el público de las iglesias, sino también en los medios cultivados del Imperio romano, donde comenzaba a despertar la curiosidad por el cristianismo22.

Dicho esto, los lectores principales de una colección tal no podían ser sino cristianos, a la vista del contenido de las cartas en cuestión. Podemos imaginar con bastante facilidad el choque que la lectura de estos textos debió de provocar entre los que estaban habituados a un estilo más acabado y a un pensamiento mucho menos vigoroso que los de Pablo. La observación hecha hacia 125 de nuestra era por el autor de la segunda epístola de Pedro da una idea de las reacciones suscitadas por el contacto con el corpus paulinum: «Es en este sentido en el que Pablo, nuestro hermano y amigo, os escribió conforme a la sabiduría que a él le fue concedida. Es lo mismo que, hablando de esto, dice en todas sus cartas: hay en ellas pasajes de difícil inteligencia, que hombres ignorantes e indoctos pervierten, no menos que las demás Escrituras, para su propia perdición»23.

No cabría expresar mejor la mezcla de respeto, perplejidad y desconfianza que la mayoría de los cristianos debió de sentir a raíz de la difusión de esta recopilación. El Apóstol de los Gentiles, gracias a la obstinación de sus herederos, había salido del purgatorio donde había sido recluido por la mayoría cristiana desde mediados del siglo I. Pero seguía despertando la oposición y sus escritos se prestaban a numerosas molestas malinterpretaciones. Es así como se explica sin duda que los autores cristianos del siglo II se refieran muy pocas veces a Pablo y que empleen muy raramente su vocabulario. Solo Marción (hacia 85-160) lo tomó verdaderamente en serio e hizo de las epístolas paulinas, después de eliminar las epístolas pastorales, una parte esencial de su Escritura sagrada, destinada a sustituir al Antiguo Testamento. Es sintomático que fuera este cismático, hereje por añadidura, quien osara conceder a Pablo su verdadero puesto. La Gran Iglesia, por su parte, permaneció reservada en relación con el Apóstol de los Gentiles, como también lo muestra la muy larga relegación de los Hechos de los Apóstoles, separados del evangelio de Lucas desde comienzos del siglo II, a la categoría de los escritos sin autoridad. Esta exclusión, que duró más de un siglo, evidentemente no tiene otro

motivo que el papel privilegiado que desempeña Pablo en esta obra.

Así, los herederos de Pablo, que primero estuvieron mudos hasta aproximadamente 80 de nuestra era debido a la desaparición de su maestro, habían hallado a duras penas, en el transcurso de veinte años, el coraje de afirmarse y de comunicar a sus hermanos, que habían permanecido más próximos a las sinagogas, toda la riqueza de la tradición preservada por su pequeño grupo de iglesias. Lo hicieron con creciente audacia y notable talento literario, sin llegar no obstante a convencer a la mayoría cristiana de adherirse sin reservas al paulinismo en el momento en que sus vínculos con el judaísmo se rompieron por completo. Este semifracaso, que fue una de las causas de las violentas controversias que marcaron la historia cristiana en el siglo II, fue poco a poco reabsorbido en los siglos posteriores, hasta el día en que Agustín concedió a Pablo y a su pensamiento el puesto de honor que era el único que convenía a este gran teólogo.

1. Cf. Sant 2, 1-3, 18.

2. Lc 7, 1-10; 8, 26-37; 17, 11-19.

3. Lc 9, 51-56; 17, 11.

4. Mc 7, 17-23 y 10, 2-9.

5. La investigación sobre Lucas-Hechos apenas ha dedicado un espacio al análisis de este alegato. Se encontrará no obstante algunas referencias a estudios que rozan este tema en François Bovon, Luc le théologien, vingt-cinq ans de recherches (1950-1975), Neuchâtel, 1978, pp. 342-362. Hay que consultar también P. G. Mueller, «Die jüdische Entscheidung gegen Jesus nach der Apostelgeschichte», en J. Kremer (ed.), Les Actes des Apôtres, Gembloux/Lovaina, 1979, pp. 523-531.

6. 1 y 2 Timoteo; Tito.

7. Cf. Hch 16, 1; 17, 14-15; 18, 5; 19, 22; 20, 4; Rom 16, 21; 1 Cor 4, 17 y 16, 10; 2 Cor 1, 1.19; Flp 1, 1 y 2, 19; Col 1, 1; 1 Tes 1, 1; 3, 2.6; 2 Tes 1, 1; Flm 1.

8. 2 Cor 2, 13; 7, 6.13.14; 8, 6.16.23; 12, 8; Gal 2, 1.3.

9. 1 Tim 3, 1-7; Tit 1, 7-9.

10. 1 Tim 5, 17-21; Tit 1, 5-6.

11. 1 Tim 3, 8-13.

12. 1 Tim 5, 3-10.

13. 1 Tim 2, 8-15; 5, 11-16; 6, 1-2.17-19; Tit 2, 1-10; 3, 1-2.

14. Tit 3, 9.

15. 1 Tim 1, 4; Tit 1, 14.

16. 1 Tim 4, 3.

17. 2 Tim 2, 18.

18. 1 Tim 1, 7.10.

19. Apenas se ha hecho progresos, en el tema de las epístolas pastorales, desde Maurice Goguel, Introduction au Nouveau Testament, t. IV/2, París, 1926, pp. 476-561, y Ceslas Spicq, Saint Paul: les épîtres pastorales, París, 1947.

20. Cf. el excelente comentario de esta epístola por Michel Bouttier, L'Épître de saint Paul aux Éphésiens, Ginebra, 1991.

21. Cf. 1 Cor 5, 9; 2 Cor 2, 3-4.

22. Se encontrarán algunas observaciones interesantes a propósito de la formación de la colección de las epístolas de Pablo en Robert M. Grant, La Formation du Nouveau Testament, París, 1969, pp. 24-27, y David E. Aune, The New Testament and its Literary Environment, Cambridge, 1988, pp. 204 ss.

23. 2 Pe 3, 15-16.

12

HACIA UN CRISTIANISMO ADULTO

Hacia el año 100 de nuestra era, los vínculos que unían a las iglesias cristianas con las sinagogas están rotos casi por doquier. Es cierto que aún en el año 95 la represión desencadenada por el emperador Domiciano contra algunas personas de su entorno, entre ellas un cierto Flavio Clemente, que fueron acusadas de ateísmo y de costumbres judías, no distingue claramente entre convertidos al judaísmo y adeptos al cristianismo1. Pero en 107-108, Ignacio, obispo de Antioquía, sufrió en Roma el martirio en calidad de cristiano, y hacia 112 las persecuciones contra los cristianos de Bitinia fueron dirigidas exclusivamente contra los discípulos de Cristo, que ya no eran confundidos con los judíos2. En ese mismo tiempo los cristianos descubrían que eran completamente diferentes de los judíos.

No conocemos casi nada, fuera de estos episodios de persecución, de los acontecimientos que marcaron la historia cristiana en las postrimerías del siglo I y los inicios del II3. Como para el periodo precedente, nos tenemos que limitar a analizar la producción literaria de esta época para comprender la situación y la mentalidad de los cristianos. Afortunadamente, esta producción es bastante abundante y nos proporciona indicaciones relativamente precisas. Un primer grupo de textos, muy diversos y de importancia muy desigual, está constituido por documentos relativos a la vida de las iglesias, incluyendo también exhortaciones morales. Un texto muy particular, la epístola a los hebreos, consagrado a una poderosa reflexión cristológica, merece un examen aparte. Finalmente, los escritos joánicos, salvo la segunda y la tercera epístolas de Juan, forman un tercer grupo, caracterizado por un pensamiento teológico original y vigoroso, que aparece como expresión de una escuela, pero también como expansión de una teología emancipada del judaísmo. Esta repartición de escritos cristianos de las postrimerías del siglo I no obedece ni a un criterio geográfico ni a una división

en tendencias bien definidas. Pretende ser solo funcional y empírica.

El primer escrito del primer grupo es la Didajé (= enseñanza), pequeño texto que se presenta como la obra de los doce apóstoles y data ciertamente de un poco antes de finales del siglo I. Su origen sirio es generalmente admitido. La obra comienza por una enseñanza moral sobre el tema de las dos vías, la del bien y la del mal (caps. 1 a 6), que recuerda el contenido del Manual de disciplina de Qumrán, pero que abunda en referencias a las palabras de Jesús transmitidas por los evangelios sinópticos. Una segunda parte (caps. 7 a 10) es una instrucción litúrgica relativa al bautismo, al ayuno, a la oración y a la eucaristía. La tercera es una enumeración de reglas disciplinarias (caps. 11 a 15), concernientes sobre todo a los ministros de la iglesia, marcada por una clara reserva en relación con los apóstoles y los profetas itinerantes, a los que no se osa recusar por entero, pero a los que se prefiere a los obispos y a los diáconos elegidos entre los miembros de la comunidad. El último capítulo (16), que concluye el escrito, está sobre todo consagrado a la evocación de la vuelta del Señor. Este texto de dimensiones modestas y que no aborda ninguna cuestión de doctrina está destinado sin duda a iglesias aldeanas, preocupadas por conducir bien sus asuntos, pero a las que no inquietan los grandes problemas teológicos. A pesar de las numerosas alusiones a la Escritura que comporta la primera parte, que utiliza un esquema de instrucción moral de origen judío, sorprende constatar que el judaísmo está completamente ausente del horizonte del autor. Estamos ante comunidades cristianas que no tienen ya ninguna clase de relación con las sinagogas4.

La segunda y tercera epístolas de Juan, que se presentan como billetes escritos por «el Anciano» (2 Jn 1, 1 y 3 Jn 1, 1), tienen estrechas semejanzas de estilo y de pensamiento con la primera epístola joánica, a la que volveremos más abajo. Pero no poseen ni su amplitud ni su ambición. Puede situarse su lugar de composición en la provincia romana de Asia, pero su fecha es muy incierta, aunque tenga todos los visos de ser anterior a finales del siglo I. Con un lenguaje del todo diferente, estos dos billetes tratan el mismo tema que los capítulos 11 a 15 de la Didajé: las relaciones entre las comunidades locales y los ministros itinerantes. El primero previene

a una iglesia local de visitantes con una cristología más o menos herética (2 Jn, 7-12); el segundo reacciona contra la negativa del jefe de una comunidad, un tal Diotrefes, a recibir a los enviados del Anciano (3 Jn, 9-10). Aparte de que las relaciones con el judaísmo no son mencionadas en ninguna parte de estos dos escritos, descubrimos en ellos a comunidades autosuficientes que el autor, investido de un papel regional, se esfuerza por mantener bajo su autoridad5.

La epístola de Clemente de Roma a los corintios es generalmente fechada en torno al año 95. Es un documento mucho más importante que los anteriores. Su autor, al que no se menciona, habla en nombre de la iglesia de Roma. Distintos indicios concordantes permiten identificarlo con Clemente, uno de los obispos de Roma hacia 90-100. Se trata de una verdadera carta, destinada a la iglesia de Corinto e impregnada de cierta solemnidad, como conviene a una correspondencia oficial. Después de largos preliminares de estilo bastante florido y conforme a las reglas de la cortesía epistolar, el autor aborda finalmente el asunto a partir del capítulo 45. Sin renunciar a expresarse con nobleza, reprueba las divisiones que se han producido entre los corintios y llama a estos a que devuelvan sus funciones a los obispos y a los ancianos a los que habían revocado, antes de entregarse a una larga oración (caps. 59, 22 a 61) y de concluir con una última llamada al restablecimiento de la situación anterior a la crisis (caps. 62-65). No obstante la diferencia de estilo, encontramos aquí el espíritu de los textos mencionados anteriormente: la iglesia cristiana debe tener su propia organización y llevar una vida totalmente independiente, aunque haga un uso abundante de las Escrituras judías. Se observará, por lo demás, que la iglesia de Corinto, antaño fundada por Pablo, era del todo partidaria de esta idea. Pero debe ser exhortada a una mayor estabilidad y fidelidad a sus propias instituciones. El hecho de que sea la iglesia de Roma la que hace esta llamada muestra los progresos realizados en favor de una organización más permanente por los cristianos de la capital que, treinta o cuarenta años atrás, todavía no habían conseguido unirse para formar una iglesia. También en este caso, la ruptura de los vínculos con las sinagogas ha conducido a un reforzamiento de la estructura eclesial6.

Las cartas de Ignacio de Antioquía son obra de un obispo de

Antioquía de Siria, condenado a muerte por los romanos. Fueron escritas a diversas iglesias de la provincia de Asia y a la de la capital imperial, sin duda hacia 107-108, mientras era trasladado a Roma, donde había de ser ajusticiado. El personaje que en ellas se revela con gran espontaneidad es atrayente e impresionante por su voluntad de no esquivar el sufrimiento y la muerte, en imitación de Jesús y para encontrarse con él en el Más Allá7. Ignacio enuncia en varios lugares de sus cartas fórmulas cristológicas muy atrevidas que prefiguran ya la doctrina clásica8. Denuncia con vigor a los heréticos que niegan la realidad de la encarnación y de la muerte de Cristo9. Se distingue con insistencia del judaísmo y de sus prácticas10. Es el primer autor que emplea el término «cristianismo»11, que opone a «judaísmo». La ruptura entre las dos religiones es ahora completa. Por lo demás, Ignacio concede gran importancia al obispo, que es, dice, el jefe único de la iglesia local y el representante local de Dios12. Nos informa de que la iglesia de Antioquía y las iglesias de la provincia de Asia habían optado, desde el inicio del siglo II, por un episcopado monárquico, mientras que por la misma época muchas otras comunidades, entre ellas las de Roma y de Corinto, confundían aún obispos y ancianos. Junto a este obispo único, Ignacio concede mucha importancia al colegio de ancianos13, que compara con el de los apóstoles, como también a los diáconos14, de los que llega a decir que hay que reverenciarlos como a Jesucristo. En suma, Ignacio testimonia la existencia de iglesias que habían devenido en completamente extrañas al judaísmo y estaban bastante sólidamente organizadas en torno de su obispo y de sus demás ministros15.

Unos años más tarde, la carta de Policarpo, obispo de Esmirna, a los filipenses, que es lo único que nos queda de una correspondencia más copiosa, evoca los mismos temas que las cartas de Ignacio: teología y cristología tradicionales16, menciones del doble ministerio de los ancianos y de los diáconos17, exhortaciones morales para el conjunto de la comunidad18 y para determinados grupos como las mujeres, las viudas, los jóvenes y las vírgenes19. La principal diferencia es que Policarpo, que se dirige a una iglesia en la que ancianos y obispos se confundían, no menciona el ministerio del obispo. En suma, este autor atestigua que las iglesias locales estaban organizadas con toda independencia y con bastante diversidad, y que ante todo estaban preocupadas por su existencia

interna. Las relaciones con las autoridades civiles se reducen a la intercesión en su favor20 y la perspectiva de los sufrimientos consecuencia de su acción solo es evocada de forma muy alusiva21. Obsérvese, en fin, que Policarpo admite que conoce mal las Escrituras antiguas22, que cita raramente23, mientras que se refiere de buena gana a los evangelios de Mateo y de Lucas, a Hechos de los Apóstoles y, sobre todo, a las epístolas de Pablo, a la carta a los hebreos, a la primera epístola de Pedro y a la primera epístola de Juan, que no llegan a ser Escritura sagrada a su modo de ver, pero que disfrutan a sus ojos de una gran autoridad, como también es el caso de las cartas de Ignacio de Antioquía24.

Completamente diferente de estos pequeños escritos de circunstancia es el tratado cristológico que se ha dado en llamar por costumbre epístola a los hebreos. Anónimo, este texto no reúne ninguna de las características de una carta, excepto que los cuatro últimos versículos (Heb 13, 22-25), quizá añadidos con posterioridad, contienen noticias, saludos y una bendición que se asemejan a los que se encuentran en las correspondencias de la época. Su fecha de composición es anterior al año 95 de nuestra era, pues la epístola de Clemente de Roma a los corintios cita nuestro documento, pero, a pesar de lo que arguyen determinados críticos, sin duda no es muy anterior, pues la separación entre judaísmo y cristianismo parece completa en Hebreos, aunque el autor se valga con frecuencia del Antiguo Testamento. En cuanto a los destinatarios, esos misteriosos «hebreos» de los que el texto no habla en parte alguna, no hay medio para identificarlos de manera precisa. Puesto que nuestro documento fue muy pronto añadido a la recopilación de las cartas de Pablo, hay que admitir que la conclusión epistolar y el título fueron agregados al texto en el momento de su adición al corpus paulinum para darle una presentación comparable a la de las cartas precedentes. El término «hebreos» habría venido sugerido entonces por el contenido de la obra, con su tonalidad de carácter cultual.

Este documento un tanto misterioso es, por lo demás, de enorme originalidad. Escrito en un griego bastante elegante, es al mismo tiempo uno de los libros del Nuevo Testamento que cita y comenta

más de grado el Antiguo Testamento. Su interpretación de los textos antiguos no carece de analogías con la hermenéutica de Qumrán, pero también con la de Filón de Alejandría. Pero no se remite a ninguna de las dos. El autor tiene una tesis que demostrar y se sirve de la Escritura para hacerlo. Lo consigue con mucha soltura y talento. Aunque el final del escrito comporte exhortaciones morales que se inscriben en una realidad eclesial, con dirigentes que hay que respetar (13, 7.17), asambleas a las que asistir (10, 25) y oposiciones que soportar (10, 32-34; 12, 4-8), la mayor parte de la obra está consagrada a una reflexión cristológica original, que se distingue claramente de la cristología de la tradición sinóptica, de la paulina y de la joánica, sin dejar de apoyarse constantemente en la Escritura sagrada. Se tiene el sentimiento de que el autor, liberado de toda dependencia en relación con el judaísmo, se siente autorizado a releer a su manera los escritos bíblicos para hallar en ellos el fundamento de su doctrina de Cristo. Las prescripciones de la Ley en materia de sacrificios o en el dominio alimentario (cf. 13, 9-15) no son ya para él sino prefiguraciones de la misión de Cristo y alegorías de la vida cristiana. No tiene ya ni siquiera necesidad de denunciar su influencia en determinados hermanos, como tuvo que hacerlo Pablo en un momento en el que los cristianos seguían dentro del judaísmo. La separación entre cristianismo y judaísmo está consumada, de manera que la interpretación literal de los mandamientos se ha vuelto impensable.

Gracias a esta emancipación respecto del sentido literal de la Ley, el autor puede desarrollar su tesis de Cristo como sacerdote y sumo sacerdote. Mientras que, ni por su origen, ni por su actividad, ni por su sufrimiento y muerte Jesús tenía el menor carácter sacerdotal, la epístola a los hebreos hace de los títulos de sacerdote y sumo sacerdote la designación por excelencia de Cristo. Por su sufrimiento y su glorificación, por su intercesión constante ante Dios en favor de los hombres, Cristo es el «sumo sacerdote eminente» (4, 14), que accede a este rango «a la manera de Melquisedec»25, es decir, con una legitimidad mayor que los sacerdotes descendientes de Aarón. Ha ofrecido su propia vida como ofrenda única (10, 1-18), lo que vuelve caducos los sacrificios prescritos por la Ley. En adelante, él abre a los hombres el acceso a Dios (12, 22-24). La cuestión de la pertenencia de los creyentes al Pueblo Elegido, tan debatida aún treinta o cuarenta años atrás, no

se plantea ya en absoluto. Nótese que los términos «circuncisión» e «incircuncisión», tan frecuentes en Pablo, han desaparecido por completo de la epístola a los hebreos. Nada muestra mejor la distancia que se ha establecido entre judaísmo y cristianismo a finales del siglo I26.

Los tres escritos que la tradición ha agrupado en torno de la persona de Juan forman el tercer conjunto que ilustra la independencia y la madurez del cristianismo hacia finales del siglo I. No volveremos sobre la segunda y la tercera epístolas «de Juan», pequeños escritos de circunstancia ya evocados más arriba, aun habiendo cierta proximidad entre estos dos textos y la primera epístola de Juan. Los tres textos que examinaremos aquí son muy diferentes entre sí: un evangelio anónimo —el cuarto del Nuevo Testamento—; una «epístola» que no tiene más vinculación con el género epistolar que el empleo repetido por el autor anónimo de la expresión «hijitos míos», y un Apocalipsis que ofrece un cuadro impresionante del fin del mundo actual y atribuye esta descripción a un personaje llamado Juan. Un cierto parentesco de estilo y de vocabulario, la atribución a «Juan», por la tradición, del evangelio y de la epístola, y una proximidad geográfica y cronológica probable, autorizan a agrupar estos tres textos, que no obstante hay que cuidarse de no confundir y que es preciso examinar cada uno por su cuenta.

El Apocalipsis de Juan pertenece indiscutiblemente al género apocalíptico, bien conocido en la literatura bíblica intertestamentaria. Tiene su lenguaje misterioso, su tendencia al recorte cronológico de la historia, su carácter visionario y dramático, su gusto por las descripciones de escenas celestes. Así y todo, no es, como sucede con la práctica totalidad de los apocalipsis, puesto bajo el patronazgo de un personaje célebre del pasado, y se radica en una provincia romana, la de Asia, que no tiene nada de lugar santo. La datación más verosímil de la redacción final la sitúa hacia finales del reinado de Domiciano, esto es, hacia 95 de nuestra era. La obra es compleja y algunos de los elementos que la componen sin duda han sido redactados antes, pero lo que nos interesa aquí es el estado final del libro.

El Apocalipsis joánico fue redactado en un tiempo de crisis y de

amenaza. El autor, exiliado en la isla de Patmos «a causa de la Palabra de Dios y del testimonio de Jesús» (Ap 1, 9), en un periodo muy crítico para las iglesias de la provincia de Asia, amenazadas por el desarrollo del culto del emperador en el curso del reinado de Domiciano, ha recibido en ese lugar una visión celestial cuyo relato envía a las siete iglesias de esta provincia, situadas en Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea. Bajo el dictado de Cristo resucitado, comienza por escribir una carta a cada una de estas comunidades (1, 10-3, 22). Estas misivas se refieren a la situación concreta de estas siete iglesias: varias de ellas han conocido o se preparan para sufrir la persecución (Esmirna, Pérgamo, Filadelfia); dos de ellas están en conflicto con la sinagoga local (Esmirna, Filadelfia), amablemente calificada por el autor como «sinagoga de Satán»; tres de las comunidades (Éfeso, Sardes y Laodicea) han abandonado su primer fervor en distinta medida; varias de ellas se enfrentan a movimientos heréticos que mantienen más o menos a raya y que parecen estar todos marcados por la aceptación de la participación de los cristianos en los cultos idólatras (Éfeso, Pérgamo, Tiatira). Se trata, en suma, de comunidades independientes respecto del judaísmo y tentadas, al menos algunas de ellas, por la integración en la sociedad que las rodea y en su religiosidad. El Resucitado las exhorta en función de su situación; a todas les anuncia su visita, y a los «vencedores» les hace magníficas promesas.

A partir del inicio del capítulo 4, el vidente narra su visión, con extraordinaria abundancia de imágenes y de símbolos muy generosamente prestados del Antiguo Testamento y de la literatura intertestamentaria. Asimismo, se ha sugerido que el culto cristiano, en adelante organizado fuera de las sinagogas y de la liturgia de las asambleas sinagogales, había proporcionado muchos materiales para las descripciones del culto celestial hechas por el autor. Muchos cuadros y relatos que figuran en este texto son voluntariamente misteriosos y difíciles de descifrar, lo cual es una ley del género apocalíptico. Así, la identificación de los dos testigos del capítulo 11 y de la «gran ciudad» (11, 8) donde padecen el martirio es casi imposible. Igualmente, la interpretación del drama de la mujer y del dragón en el capítulo 12 es extremadamente difícil. Lo que, en cambio, está claro, es el vigor de la hostilidad que siente el autor hacia Roma27, cuya destrucción total es previa al

triunfo del Cordero (cap. 19). El reinado de mil años del Mesías, rodeado de los mártires resucitados, está destinado a ocupar el sitio del detestado Imperio romano. Pero la perspectiva escatológica va bastante más allá, hacia una nueva Jerusalén descendida del cielo para situarse en el centro de la nueva tierra. Esta ciudad milagrosa donde Dios habita con los suyos no tiene ya necesidad de Templo (caps. 21 y 22), pues la comunión entre la humanidad redimida y su Dios es total. Esta representación del cumplimiento escatológico obedecería a la pretensión de hacer infranqueable el foso entre cristianos y judíos, pues estos últimos habían guardado la esperanza de una reconstrucción del Templo de Jerusalén al final de los tiempos28.

El evangelio de Juan y la primera epístola que la tradición atribuye al mismo nombre solo tienen una lejana relación con los cuadros subidos de tono del Apocalipsis, aun admitiendo la existencia de un parentesco entre estos tres escritos. Tanto la epístola como el evangelio están caracterizados por la pobreza de vocabulario, la torpeza de la sintaxis y el carácter enormemente repetitivo del estilo, que sugieren un autor cuya lengua materna no era el griego. En ambos escritos se adivina una prehistoria compleja, que no nos compete explorar aquí, pero que explica ciertamente la presencia de numerosos elementos emparentados con el judaísmo sectario de Palestina. La redacción final de ambas obras podría situarse en la región de Éfeso, aunque no tengamos constancia de ello. Los críticos no son unánimes en cuanto al orden en el que el evangelio y la epístola fueron redactados en su forma definitiva. La balanza se inclina, no obstante, hacia la anterioridad de la epístola, que podría datarse en torno al año 90, mientras que el evangelio se remontaría a los años 100-110. El autor de la primera epístola de Juan no es nombrado en ningún sitio de la obra. Habla con frecuencia en primera persona del plural, como portavoz de un grupo de testigos del ministerio terrestre de Jesucristo29, pero aún con más frecuencia en primera persona del singular30, dirigiéndose a los hermanos a los que quiere tiernamente31, que son también sus hijos espirituales32 y a los que está lo suficientemente ligado como para decir a menudo «nosotros» al hablar de ellos33. En suma, les habla en calidad de padre espiritual que participa en la vida de la

comunidad, incluso cuando dice «vosotros» o cuando evoca conductas cristianas en la tercera persona del singular, lo que también le sucede.

Se pone un fuerte acento en el amor mutuo que liga entre sí a los hermanos34. Estamos ante una comunidad muy cohesionada para la que el mundo exterior es objeto de repulsión35. La comunidad está fundada sobre el perdón de los pecados procurado por Jesucristo, cuyo sacrificio la purifica36. Ella recibe de él la luz37, el mandato de amor38, el conocimiento de Dios39, el Espíritu Santo40 y la vida eterna41, mientras que el mundo permanece sumido en las tinieblas, practica el odio del prójimo, no conoce a Dios, es movido por un espíritu del mal y se precipita en la muerte. La oposición entre la comunidad santa y el mundo encerrado en el pecado es tan radical como en Qumrán, donde encontramos las mismas parejas de términos. No hay, así pues, que excluir una influencia esenia en la comunidad joánica de donde salió nuestra epístola. Pero esta influencia sin duda es antigua. En la época de la redacción definitiva de nuestro texto, lo más chocante es la ausencia de toda referencia a la vida de las sinagogas y la escasez de alusiones a las Escrituras judías. La iglesia de la que procede este escrito está muy alejada del judaísmo. En cambio, está enfrentada con las tendencias heréticas cuyo peligro le parece grande: negación del estado pecaminoso de la humanidad42; negación de la mesianidad de Jesús43; rechazo del mandamiento de amor44. Se ha hablado a este respecto de corrientes gnósticas. Parece tratarse en cualquier caso de un individualismo llevado a especular a propósito de Dios y opuesto a la consolidación de comunidades cristianas organizadas. Los grupos gnósticos y su intelectualismo elitista no están muy lejos, mientras que nuestro autor es, como lo era Pablo, partidario de la formación de comunidades independientes de las sinagogas, pero tan sólidamente estructuradas como estas45.

El cuarto evangelio puede ser considerado la expresión más perfecta de un cristianismo que ha alcanzado plena madurez. Es cierto, como hemos dicho ya, que se trata de un escrito complejo, con una complicada prehistoria que se remonta hasta el cristianismo palestino de los años cuarenta y cincuenta de nuestra era. Un grupo de discípulos, reunidos seguramente en torno al apóstol Juan, hijo de Zebedeo, parece haberse constituido al margen de la iglesia de

Jerusalén y haber tomado, más aún que la mayoría de esta, muchas ideas de la vasta cantera del judaísmo sectario, en particular de los esenios, para reflexionar sobre la persona y la obra de Jesucristo. Este grupo habría huido de Palestina durante la guerra judía de 66-70 y se habría refugiado, el menos en parte, en la provincia de Asia, más concretamente en Éfeso, donde la tradición del siglo II sitúa la residencia del apóstol Juan. Los miembros de este grupo, que eran marginales respecto de la iglesia de Éfeso fundada una docena de años antes por Pablo, podrían haber conservado sus vínculos con la sinagoga de la ciudad, que el Apóstol de los Gentiles había abandonado a su vez tres meses después de su llegada ahí (Hch 19, 9). Su actividad colectiva, inserta en el marco de la sinagoga, no había topado con ningún problema organizativo y había guardado un carácter meditativo y sin duda litúrgico.

Un cuarto de siglo después de su establecimiento en Éfeso, la reforma farisea encontró la adhesión de los dirigentes de la sinagoga, que excluyeron de su asamblea a los grupos marginales hasta entonces bastante bien tolerados, pero que en adelante se habían vuelto molestos. Entre estos excluidos estaba la pequeña comunidad «joánica», de la que sabemos que pocos años después guardaba un recuerdo humillante de esta expulsión46, que no se produjo sin cierta brutalidad. Puede ser que otro grupo de judíos marginales hubiera sufrido la misma suerte: el de los discípulos de Juan el Bautista, cuya presencia en esta región databa de antes de la llegada de Pablo (cf. 19, 1-7). Así se explicaría la presencia en los primeros capítulos del cuarto evangelio de un número importante de pasajes relativos a Juan el Bautista y sus discípulos, algunos de los cuales tienen un tono polémico que necesita una explicación47. La razón más verosímil de este sorprendente enfrentamiento, tres cuartos de siglo después del bautismo de Jesús por Juan el Bautista, es que los dos grupos expulsados de la sinagoga se vieron de golpe convertidos en rivales ante los medios no-judíos a los que eran devueltos. Volveremos más abajo sobre esta situación nueva para las dos comunidades.

La exclusión de la sinagoga de Éfeso, la competencia con los discípulos del Bautista y el acercamiento, inevitable desde entonces, a la comunidad nacida de la acción de Pablo fueron otros tantos motivos para la redacción del cuarto evangelio, que debe situarse

hacia 100-110 de nuestra era. Portadores de una tradición propia que se remontaba a más de medio siglo, arrojados a una situación que exigía de ellos una reflexión teológica a fondo sobre su fe y su organización comunitaria, los discípulos de Juan, hijo de Zebedeo, cuya extrema longevidad es fruto de la leyenda, pero que había dejado una marca permanente en los suyos, quisieron expresar su cristología y toda su sensibilidad en una obra literaria importante. En lugar de adoptar el género del tratado teológico, como la epístola a los hebreos, o el de la carta, como la epístola de Pablo a los romanos, optaron por el género literario del evangelio. Al margen de lo que se haya podido decir al respecto, conocían ciertamente los evangelios de Marcos y de Lucas. Sin imitar demasiado servilmente estos escritos, en cualquier caso, tomaron de ahí la idea de una presentación a la vez biográfica y teológica del personaje de Jesús. El género gozaba de mucha aceptación entre los fieles y entre el auditorio de los misioneros. Permitía llegar a un público mucho más amplio que un tratado teológico o una epístola, gracias a una mezcla amena de relatos y discursos. Así nació la obra maestra que llamamos el cuarto evangelio y que, a juzgar por diversos indicios concordantes, conoció una rápida difusión en las iglesias cristianas, pero también en medios marginales, como los primeros círculos gnósticos.

Este escrito, algo más largo que el evangelio de Marcos y un poco más corto que los de Mateo y Lucas, está construido siguiendo el mismo modelo que sus tres predecesores: un relato del ministerio público de Jesús, precedido por un prólogo y seguido por un relato de la Pasión y algunas apariciones de Cristo resucitado. No obstante, las diferencias entre él y los evangelios sinópticos son numerosas, aun teniendo en común diversos relatos, comenzando por el de la Pasión. No es este el lugar de establecer su inventario. Bastará con señalar unas cuantas: en vez de agrupar las escenas que tienen lugar en Jerusalén justo antes del relato de la Pasión, el cuarto evangelio las repartió en diversos conjuntos48, lo que tiene como resultado concederles mayor importancia, tanto mayor cuanto que se les añaden los discursos de despedida de los capítulos 13 a 17; los relatos de milagros son, a la vez, menos numerosos y mucho más espectaculares que los de los sinópticos; las enseñanzas de Jesús no tienen ya mucho que ver con los aforismos y las parábolas de los sinópticos, pero forman largos discursos cuya organización

interna es a menudo oscura. A pesar de estas diferencias, parece que el cuarto evangelio, como sus predecesores, se apoya en una tradición algunos de cuyos elementos al menos son de origen palestino, pero que no se confunde con la tradición sinóptica y lleva la marca de un proceso de transmisión original, en el seno de un grupo consagrado a la meditación cristológica.

Uno de los rasgos más sorprendentes del cuarto evangelio es el empleo frecuente del término «los judíos» para designar a los interlocutores y los adversarios de Jesús (71 veces frente 5 o 6 en cada uno de los otros evangelios). A todas luces, se trata a juicio del autor de un grupo al que no pertenecen los cristianos, aunque solo sea por haber sido expulsados de él. Es el lenguaje de alguien que se sitúa en el exterior del judaísmo. El uso de la palabra «fariseos», que no es más frecuente que en los sinópticos, está próximo al del evangelio de Mateo. Como este, el evangelio de Juan refleja la toma de control de las sinagogas por los reformadores de la escuela de Jamnia y la convicción de que este grupo era el principal adversario del cristianismo49. También sobre este punto comprobamos que el autor del cuarto evangelio es, a pesar de las raíces judías de su pensamiento, exterior al judaísmo de su tiempo, al que no espera poder ganar ya para Cristo, contrariamente al evangelista Mateo. Se observará además que su Jesús, por judío que fuera, no tenía, en cuanto Palabra divina encarnada (1, 14), genealogía judía, contrariamente al Jesús de Mateo y de Lucas, y que su ministerio había comenzado por una transfiguración de las prácticas judías de pureza (2, 1-11) y por la desacralización del Templo de Jerusalén (2, 13-22), es decir, por gestos que preparaban una superación del judaísmo.

A pesar de estos indicios de «desjudaización» del cristianismo, el cuarto evangelio está dominado por la difícil cuestión del sentido de la separación entre judaísmo y cristianismo. El autor tiene interés en evitar una interpretación de la ruptura como un simple accidente. Como el evangelista Mateo, retrotrae el enfrentamiento hasta la época de Jesús, lo que le permite ver en él la realización de un plan divino ligado a la misión de Cristo. Pero en lugar de hacer responsables del enfrentamiento a los «escribas y fariseos hipócritas» (cf. Mt 23), pone en escena a un Jesús agresivo que la toma con todos «los judíos»50, incluso aunque estos crean en él.

Porque la verdadera fe en este ser celestial es imposible para el hombre, aunque fuera judío, si se encuentra entregado a sus propias fuerzas. No se hace posible más que después de la elevación de Cristo junto a Dios, gracias al don del Espíritu Santo a los discípulos51.

La naturaleza divina de Jesús es, por tanto, un elemento esencial, que explica con creces la imposibilidad de una adhesión de los judíos a quien había venido entre ellos. Un Mesías humano se hubiera ganado con toda naturalidad la adhesión de sus compatriotas. El propio Jesús joánico suscitó, por sus actos y sus palabras, entusiasmos individuales y colectivos entre los judíos. Pero se negó a fiarse de estos entusiasmos e hizo todo lo necesario para desanimar a los que eran llevados a ellos, pues su fe reposaba fatalmente en malentendidos relativos a su persona52. Las únicas adhesiones aceptables durante el ministerio de Jesús fueron las de algunos beneficiarios de sus milagros53, las de algunos marginados del judaísmo54 y las de un cierto número de discípulos que pasaron directa o indirectamente por las manos de Juan el Bautista55, el profeta encargado por Dios de dar testimonio de la divinidad de Jesús56. Estos discípulos preparados por el Bautista son presentados como dados por Dios Padre a Jesús y protegidos por él57. Por ellos será evangelizado el mundo.

Es aquí donde anida la polémica dirigida contra los discípulos de Juan el Bautista, competidores eficaces de los misioneros cristianos, al parecer, por ser portadores de un mensaje que identificaba a su maestro con el Mesías y que reducía a Jesús al rango de un alumno más o menos infiel. Algunos pasajes del cuarto evangelio sugieren la existencia de una competición bastante pugnaz entre los dos grupos recientemente excluidos de la sinagoga y obligados a dirigirse a los simpatizantes del judaísmo repelidos por la reforma farisea o a los paganos. La observación de Juan 4, 1-2, aunque no sirva más que para introducir una frase relativa a un viaje de Jesús, es muy reveladora a este respecto, tanto más cuanto que insiste en el papel de los discípulos. El pequeño relato de 3, 22-26 es aún más significativo, por su evocación del despecho que sienten los discípulos del Bautista ante el éxito que la predicación de Jesús conocía entre la muchedumbre. En cuanto a la pequeña parábola de Juan 4, 35-38, atribuye a los discípulos del Bautista el desbrozo de

Samaria, pero a los discípulos de Jesús, la cosecha en ese mismo terreno, lo que induce a pensar que la misma situación pudo producirse en otras partes. Para acallar a los portavoces del medio baptista, el autor del cuarto evangelio ha escogido el arma más eficaz: ha reducido a Juan el Bautista al único papel de testigo de la superioridad de Jesús. Los evangelistas sinópticos ya habían adoptado este partido, especialmente visible en Marcos. Pero nuestro autor va mucho más lejos. No denigra de ningún modo al Bautista, cuya vocación es traída a colación en el prólogo en términos enérgicos (1, 6-13). Pero le quita el calificativo de Bautista, no evoca su actividad de predicador y de bautizador más que de manera muy alusiva58 y elimina el relato del bautismo de Jesús por Juan Bautista para remplazarlo por vagas alusiones (1, 30-33), dando a entender que el perdón divino es procurado por la obra de Jesucristo y no por el bautismo de Juan (1, 29), cuyo único objeto fue permitir la revelación de Jesús (1, 31-34). Por lo demás, el autor del cuarto evangelio pone en boca de Juan el Bautista negaciones contundentes de su mesianidad59. En cambio, el testimonio que el Precursor rinde a Jesús es presentado con insistencia60 y abunda en fórmulas radicales que recalcan su origen divino y su misión redentora. En suma, Juan el Bautista contradice aquí todo lo que sus partidarios dicen de él y presta su apoyo a aquel que estos querrían abajar a su nivel puramente humano.

Desembarazados así de rivales importunos, los discípulos de Jesús reclutados desde el inicio del ministerio de su Maestro (1, 35-51), acendrados por la marcha de algunos de ellos a los que habían desanimado el discurso sobre el pan de vida (6, 60-69) y las palabras sobre el traidor Judas61, son beneficiarios del gesto simbólico del lavatorio de pies (13, 1-20) y de la enseñanza que Jesús les imparte antes de su Pasión (13, 31-17, 26). Reciben la promesa del Espíritu Santo, que les dará la fuerza sobrenatural para hacerse oír por los hombres sin dejar de estar en plena comunión con el Cristo resucitado y con Dios Padre. A pesar de todas las persecuciones y de todas las resistencias, estarán en condiciones de «confundir al mundo» (16, 8) y de ganar para la fe a muchos hombres (17, 20-23). El don del Espíritu Santo se les hace desde la primera aparición del Resucitado (20, 21-22), al mismo tiempo que son enviados al mundo investidos de una autoridad sobrenatural en materia de perdón de los pecados (20, 23). La que aquí se anuncia

es una iglesia —aunque este término no pertenezca al vocabulario del cuarto evangelio— con un firme apego a la herencia de los primeros discípulos de Jesús. Las comunidades excluidas de las sinagogas no son, por tanto, grupos más o menos desorientados, sino herederos directos de la predicación primitiva, cuya legitimidad se remonta a los orígenes más lejanos. Nada se dice de su organización y de su vida cotidiana, pero está claro que tienen ministros sucesores de los apóstoles, que celebran la Santa Cena (6, 51-58) y el bautismo62 y que adoptan como fundamento de la vida comunitaria el mandamiento del amor mutuo (13, 34-35), que debe llevar a la unidad, en el interior de las comunidades y entre ellas (17, 21-23). El autor del cuarto evangelio es consciente de las divisiones que existen entre los grupos cristianos de su tiempo y hace alarde de una aspiración «ecuménica» cuya realización concreta es demandada a Dios por Cristo en su oración sacerdotal del capítulo 1763.

Así, en torno al año 100 de nuestra era, los cristianos renunciaron a la polémica contra las sinagogas y a presentarse como los judíos más auténticos. En adelante, se saben solos en el vasto mundo y se esfuerzan por pensar esta nueva situación sin renunciar a su arraigo en la Escritura judía y en el breve ministerio terrestre de Jesús. Su cristología y su eclesiología adquieren su forma definitiva. Se avecina, para el cristianismo, la edad adulta, con su conjunto de nuevos problemas.

1. Dión Casio, Historia romana, LVII, 14, y Suetonio, Domiciano, 15.

2. Cf. Plinio el Joven, Cartas, X, 96-97.

3. Así, la implantación del cristianismo más allá del Éufrates, en Ostoene y en Adiabene, que pudiera datar de estos años, no es sino objeto de leyendas (cf. la que refiere Eusebio en su Historia eclesiástica, I, 13).

4. Sobre la Didajé véase la excelente edición preparada por Willy Rordorf y André Tuilier, La Doctrine des Douze Apôtres, París, 1978.

5. Cf. Pierre Bonnard, Les Épîtres johanniques, Ginebra, 1983, pp. 119-138.

6. Cf. Annie Jaubert, Clément de Rome, Épître aux Corinthiens, París, 1971.

7. Cf. su Epístola a los romanos.

8. Efesios 7, 2; Magnesios 8, 2; Trallenses 9, 1-2; Esmirniotas 1, 1-2.

9. Cf., por ejemplo, Trallenses 6, 1-2.

10. Magnesios 10, 1-3; Filadelfios 6, 1.

11. Magnesios 10, 1-3; Romanos 3, 3; Filadelfios 6, 1.

12. Efesios 1, 3; 3, 2; 5, 1-3; 6, 1; Magnesios 2-4; 6, 1 a 7, 1; 13, 1-2; Trallenses 2, 1; 3, 1-2; 7, 1-2; Filadelfios 1, 1 a 4; 8, 1 a 9, 11; 12, 2; Esmirniotas 8, 1 a 9, 1; Policarpo 1, 1 a 3, 2; 5, 2-3.

13. Efesios 4, 1; Magnesios 2; 3, 1; 6, 1 a 7, 1; 13, 1; Trallenses 2, 2; 3, 1; 7, 1; Filadelfios 4; 8, 1; 10, 2; Esmirniotas 8, 11; 12, 2; Policarpo 6, 1.

14. Magnesios 2; 6, 1; 13, 1; Trallenses 2, 3; 3, 1; 7, 2; Filadelfios 4; 10, 2; Esmirniotas 12, 2; Policarpo 6, 1.

15. Véase la edición de Th. Camelot, Ignace d'Antioche, Lettres, París, 41969.

16. 2, 1; 7, 1-2; 12, 2.

17. 5, 23; 6, 1; 11, 1-4.

18. 3, 3; 4, 1; 5, 1; 6, 2; 9 y 10; 12, 1-3.

19. 4, 2; 4, 3; 5, 3.

20. 12, 3.

21. 8, 2 a 9, 2.

22. 12, 1.

23. 2, 1; 6, 1; 10, 3; 11, 2; 12, 1.

24. 13, 2.

25. Cf. Gn 14, 17-20 y Sal 110, 4.

26. Aunque hayan aparecido diversas monografías importantes sobre la epístola a los hebreos, hay que remitirse aún a Ceslas Spicq, L'Épître aux Hébreux, París, 2 vols., 1952-1953.

27. Cf. en especial los capítulos 17 y 18.

28. Véase el bello comentario de Pierre Prigent, L'Apocalypse de saint Jean, Ginebra, 1981, 21988.

29. 1, 1-5; 2, 25; 4, 6.14.

30. 2, 1.7-8.12-14.21.26; 5, 13-16.

31. 2, 7; 3, 2.21; 4, 1.7.11.

32. 2, 1.12.18.28; 3, 7.18; 4, 4; 5, 21.

33. 1, 6-10; 2, 1-3.5.18-19.28; 3, 1-2.11.14.16.18-24; 4, 7.9-13.16-17.19.21; 5, 2-3.9.11.14-15.18-20.

34. 2, 7-11; 3, 11-23; 4, 7-12.19-21.

35. 2, 15-17; 3, 1-13; 4, 4-5; 5, 4-5.19.

36. 1, 7-10; 2, 2-12; 3, 5; 4, 9-10.

37. 1, 6-7; 2, 8-10.

38. 2, 7-8; 3, 23; 5, 1-4.

39. 2, 13-14.20-21.27; 4, 6-7; 5, 15.18-20.

40. 3, 24; 4, 1-6.13; 5, 6-8.

41. 1, 1-2; 2, 25; 3, 14-15; 5, 11-13.16.20.

42. 1, 8.10.

43. 2, 22-23; 4, 3.

44. 2, 4.9.11; 3, 8.10.14-15.17; 4, 20.

45. Cf. el comentario de Pierre Bonnard Les Épîtres johanniques, cit., que en sus tres cuartas partes está consagrado a la presente epístola.

46. Jn 9, 22; 12, 41; 16, 2.

47. Jn 1, 15-39; 3, 22-30; 4, 1; 5, 31-35; etcétera.

48. Capítulo 2, 13 a 3, 30; 5; 7, 14 a 10, 39; 12, 12-50.

49. Cf. Jn 9, 13-41; 12, 42.

50. Jn 2, 13-25: 5, 1-46; 7, 11-52; 8, 12-59; 9, 35-41; 10, 22-39; 12, 37-50.

51. Jn 7, 37-39; 14, 16-17.26; 15, 26; 16, 13-15.

52. Jn 2, 23-25; 3, 1-12; 5, 37-47; 6, 14-15.24-50.60-66; 7, 3-9.14-36.40-52; 8, 12-20.31-59; 10, 22-39; 12, 37-50.

53. 4, 46-53; 9, 1-39.

54. 4, 5-42; 12, 20-26.

55. 1, 35-51.

56. 1, 15-34; 3, 27-36.

57. 17, 1-2.6-19.

58. Jn 1, 25-28.31.33; 3, 23.

59. Jn 1, 19-27; 3, 27-28.

60. Jn 1, 15-18; 1, 26-27.29-36; 3, 29-36; 5, 31-35.

61. Jn 6, 70-71; 13, 21-30.

62. Jn 3, 3-8; 4, 2.13-14.

63. De la vasta literatura relativa al cuarto evangelio, recordemos solamente dos títulos: Oscar Cullmann, Le Milieu johannique. Étude sur l'origine de l'Évangile de Jean, Neuchâtel/París, 1976; J. D. Kaestli, J. M. Poffet y J. Zumstein (eds.), La Communauté johannique et son histoire, la trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles, Ginebra, 1990.

13

CONSOLIDACIÓN Y HELENIZACIÓN

La ruptura entre judaísmo y cristianismo consumada en los últimos años del siglo I era irremediable. Los cristianos de origen pagano, cada vez más numerosos en las iglesias, no sentían ya la menor nostalgia de un pasado reciente en el que sus comunidades vivían en una estrecha dependencia de la sinagoga. Los judíos, a quienes sus rabinos fariseos habían dado una clara conciencia de su identidad, en adelante se interesaron mucho menos por el mundo pagano que los rodeaba. La desaparición de la literatura apologética y misionera que había proliferado en el periodo anterior es la mejor prueba de esto. Acontecimientos dramáticos iban además a ahondar el foso entre judíos y cristianos. De 115 a 117, los judíos se sublevaron contra la dominación romana en Chipre, Egipto, Cirenaica y Mesopotamia, que acababa de ser conquistada por Roma al Imperio parto. Contrariamente a lo que había sucedido en 66-70, los cristianos no se sumaron en ningún lugar a esta revuelta, lo que contribuyó a convencer a las autoridades de hacer una clara distinción entre ellos y los judíos. Es así como en 124-125 el emperador Adriano dirige a Cayo Minucio Fundano, procónsul de Asia, un rescrito en el que le prescribe que no permita acusaciones contra los cristianos no basadas en pruebas (Justino Mártir cita este texto al final de su Primera apología, hacia 135). Es sabido que Adriano era personalmente hostil al judaísmo y que reprimió con enorme brutalidad la nueva revuelta judía producida en 132-135 bajo la dirección de un tal Bar Kojba, principalmente en Palestina. La ruina completa de Jerusalén, transformada en Aelia Capitolina y prohibida a los judíos, fue una de las consecuencias de este último enfrentamiento entre Roma y los judíos. Los cristianos tampoco se sumaron, por tanto, a este levantamiento y se mostraron en lo sucesivo todavía más leales al Imperio romano. No obstante, la destrucción del judaísmo palestino, relevado por el judaísmo de Babilonia, repercutió en la suerte del cristianismo de Palestina, que fue completamente desorganizado y perdió toda su importancia.

Desaparecía así uno de los postreros medios cristianos que habían permanecido en contacto con el judaísmo en el interior del Imperio romano.

A medida que el foso entre judaísmo y cristianismo se agrandaba, los cristianos sentían una creciente necesidad de integrarse en la civilización grecorromana, al menos aquellos que vivían en el Imperio romano y formaban en adelante la gran mayoría del pueblo cristiano. Esta integración y aspiración, fenómenos de la vida cotidiana, solo nos son conocidas por los productos literarios de esta época. Es un testimonio indirecto, pero la variedad de las obras en cuestión confirma su solidez. Podemos agrupar estos documentos en diversas categorías: un texto sirio, el Evangelio de Tomás; dos textos procedentes de Alejandría de Egipto (segunda epístola de Pedro; epístola del Pseudo Bernabé); dos textos romanos (El pastor de Hermas; la homilía a menudo designada como 2 Clemente); en fin, las obras de los primeros Apologetas.

Del Evangelio de Tomás, del que solo poseemos fragmentos griegos y una versión copta, no hay mucho que extraer para nuestra investigación. Este documento es, en efecto, de muy difícil datación. Reproduce en lo esencial dichos de Jesús transmitidos por una tradición autónoma que se remonta hasta muy atrás en el siglo I de nuestra era. Esta tradición, muy útil para la reconstrucción del mensaje de Jesús, y que ha pasado del arameo al griego, luego del estadio oral al estadio escrito, no nos ilustra prácticamente en nada sobre el cristianismo de la primera mitad del siglo II al no haber conocido la misma elaboración literaria que los evangelios canónicos. Hay que notar, no obstante, que las palabras de Jesús que figuran en el Evangelio de Tomás dan una definición no escatológica del Reino de Dios (por ejemplo, los dichos 3, 109 y 113) que podría estar coloreada por la mentalidad griega, rebelde a la escatología. Por lo demás, el rechazo de las prácticas judías de piedad, a saber, el ayuno, la oración y la limosna (por ejemplo, los dichos 6 y 14), es ahí absoluto, como también el de la circuncisión (dicho 53). En cuanto al respeto del sabbat, es subordinado a una interpretación muy libre de la regla veterotestamentaria (dicho 27). Son otras tantas prácticas judías que han desaparecido del medio cristiano, lo que sugiere una tendencia de este último a asimilarse a la sociedad grecorromana1.

Los textos cuya procedencia probable es Alejandría de Egipto son reflejo de la misma orientación. La segunda epístola de Pedro, que es datada por lo general en torno a 130 de nuestra era, es el libro más reciente del Nuevo Testamento. No fue admitida en él más que tardíamente, lo que muestra que su atribución al apóstol Pedro no era considerada evidente a pesar de la suscripción de 1, 1. Es, por su vocabulario y su estilo, el libro más elegante de todo el Nuevo Testamento. Su autor es un intelectual helenístico que se dirige a un público culto. Es cierto que cita en abundancia las Escrituras judías, como también escritos del periodo intertestamentario, y que defiende enérgicamente la noción tradicional del Retorno de Cristo. Pero si está obligado a hacer la apología de esta Parusía, es porque los destinatarios de su pequeño escrito están tentados a renunciar a esta doctrina, sin duda porque su helenización estaba muy avanzada. Los heréticos con los que la toma brutalmente en los capítulos 2 y 3 están también helenizados. De los judíos, cuyas Escrituras son abundantemente utilizadas, no se hace cuestión en ninguna parte. Es un asunto superado2.

La epístola del Pseudo Bernabé también procede sin duda de Alejandría de Egipto, incluso si algunos críticos la creen más bien de origen sirio-palestino. Está datada en general en el segundo cuarto del siglo II. Es una obra que se sitúa en la confluencia de influjos distintos, entre los cuales se halla el esenismo, y que se hace notar sobre todo en los capítulos 16, y 18 a 21, que reproducen el Manual de las Dos Vías de una forma un poco diferente de la que tiene en Qumrán (I QS 3, 13-4, 26). El cristianismo, totalmente separado del judaísmo, no posee de momento más que una organización embrionaria, a la que el autor no presta por lo demás ninguna atención particular. Por el contrario, muestra mucho cuidado en salvaguardar el puesto y la autoridad de las Escrituras, que no son aún para él más que los libros del Antiguo Testamento. Para llegar ahí, propone una interpretación alegórica de esos escritos que, aun procedentes de fuentes judías —por ejemplo, Filón —, es ante todo la aplicación de la hermenéutica helenística destinada a la lectura de la literatura antigua. En suma, la helenización está especialmente avanzada en el dominio donde la herencia judía es reivindicada por el cristianismo con la mayor porfía. La Biblia, que los judíos no comprenden y que denuncia su rebelión permanente contra la voluntad divina, se convierte en

propiedad de los cristianos gracias al recurso sistemático a la alegoría, que solo es posible porque el cristianismo se introdujo en las categorías de la cultura griega3. Esta paradójica actitud adopta en el Pseudo Bernabé un giro tan exclusivo que se comprende la reacción de los cristianos que optaron por el rechazo del Antiguo Testamento (muchos de los gnósticos, Marción) o por la depuración de esa recopilación, cuyas «falsas perícopas» han de ser eliminadas (Escritos pseudoclementinos procedentes de los medios judeocristianos).

Si nos volvemos hacia los textos cristianos de procedencia romana, encontramos primero, hacia 140, El pastor de Hermas. Este largo documento tiene por objeto afirmar la fecundidad del arrepentimiento, que permite a todo creyente presentarse en gracia ante Dios. Su autor, por lo demás desconocido, se presenta como un visionario o un profeta. Se inspira en los libros proféticos del Antiguo Testamento, pero sobre todo en la literatura apocalíptica judía. No obstante, los préstamos de la literatura griega profana abundan también en esta obra, ya se trate de autobiografía, de apuntes psicológicos llenos de finura o de un ambiente bucólico. A su personalísima manera, el autor ilustra, como el Pseudo Bernabé, la manera en que la referencia privilegiada a la Biblia se integra en una cultura helenística bien asimilada. Es esta síntesis, que desemboca aquí en un moralismo sentimental, la que suscitará la reacción indignada de los gnósticos y de Marción, guardianes del cristiano «completamente otro»4.

La homilía a menudo designada como segunda epístola de Clemente Romano es sin duda contemporánea del Pastor de Hermas, o ligeramente anterior. Ella es, también, una vibrante exhortación al arrepentimiento. El autor apoya su razonamiento en numerosas citas, algunas de las cuales están tomadas de los libros proféticos de la Biblia judía, muy especialmente de Isaías, mientras que la mayoría remite a las epístolas de Pablo y, sobre todo, a las palabras del Señor Jesús, tal como eran transmitidas por una tradición que desborda ampliamente el marco de los evangelios canónicos. Aparte de una cristología muy elevada, que afirma la divinidad de Jesucristo (1, 1), este escrito se caracteriza por una concepción muy sorprendente de la antigüedad de la iglesia, creada antes del sol y de la luna, y visibilizada en la carne de Cristo (14, 1; 14, 3). El

judaísmo es reducido, por tanto, a una especie de peripecia superada de la historia de la salvación (2, 3). Por lo que hace al mundo pagano, debe ser ganado por la predicación, pero también por la práctica asidua del amor de los enemigos (13, 1-4). El creyente es invitado a dejar el mundo y a romper con el siglo presente (5, 1; 6, 3-7). No hay aquí aspiración a asimilarse a la cultura grecorromana, sino una exhortación vigorosa a la presencia en el mundo, que prohíbe a los cristianos la retirada en una espiritualidad desencarnada5.

La atmósfera cambia si nos volvemos a los escritos de los primeros Apologetas. Cuadrato de Atenas escribió hacia 125 una carta abierta al emperador Adriano, de la que no se conserva más que un extracto publicado por Eusebio de Cesarea en su Historia eclesiástica, IV, 3. En este pasaje, el autor hace de los milagros de Jesús la prueba de que verdaderamente era el Salvador del mundo. El resto de la carta se esforzaría probablemente por abogar a favor de la causa del cristianismo ante las autoridades romanas.

La Apología de Arístides, publicada hacia 145, es la más antigua cuyo texto se nos ha conservado. Condena severamente los cultos paganos y reprocha a los judíos que adoren a los ángeles y no a Dios mismo. Los cristianos son los únicos que rinden el culto apropiado a Dios. La mejor prueba de que adoran al Dios verdadero es su conducta moral, que responde a todo lo que la sociedad puede desear. Asisten a la viuda y al huérfano y, con la comida que ahorran por sus ayunos, socorren a los necesitados. Se trata de actos ya preconizados por las sinagogas de la diáspora, pero los cristianos los practican de una forma más organizada y más amplia. En fin, se comportan como perfectos ciudadanos y deberían ser tratados como tales.

Los Apologetas posteriores, como Justino Mártir, Melitón de Sardes, Atenágoras, el autor anónimo de la Carta a Diogneto, etc., continuarán con este mismo impulso, esforzándose por disipar todos los malentendidos existentes en la sociedad grecorromana contrarios al cristianismo. A todos los mueve el deseo de hacer al cristianismo aceptable a la opinión y a las autoridades romanas, sea en su doctrina, en su moral o en su culto. Sobre este último punto, el deseo de refutar las calumnias propagadas entre los paganos nos

ha valido en la primera Apología de Justino (hacia 150), en sus capítulos 65 a 67, una presentación del bautismo, de la eucaristía y, más en general, de la liturgia hebdomadaria de las comunidades cristianas. Encontramos ahí muchas de las características de las asambleas sinagogales, comenzando por el buen orden y por una predicación que se refiere a un pasaje de la Escritura6. El entusiasmo desordenado de las iglesias fundadas por Pablo está muy lejos. El cristianismo se ha convertido en una religión respetable que los griegos y romanos no tienen razón de recusar. La desaparición del apostolado y de todo ministerio misionero va en el mismo sentido. El Evangelio ya no es percibido como una propaganda religiosa agresiva, sino como la fe de una comunidad razonable.

Esta respetabilidad y esta aspiración a ser reconocido por la sociedad ambiente no eran del agrado de todos los cristianos. Tres tendencias sin relación entre sí se afirmaron hacia 130-150 para defender la originalidad del cristianismo contra el deslizamiento de la Gran Iglesia hacia una creciente asimilación cultural a la civilización grecorromana: algunos judeocristianos, entre los cuales se cuentan el Evangelio de los ebionitas, el Evangelio de los hebreos y el Kerygma Petrou (Predicación de Pedro) expresan estas ideas; los primeros pensadores gnósticos, representados en particular por Basílides, y el cisma de Marción. Los textos producidos por estos cristianos antiasimilacionistas por desgracia solo nos son conocidos por lo que sus adversarios dijeron de ellos, en términos a veces poco coherentes o contradictorios incluso. La Predicación de Pedro y los evangelios judeocristianos solo nos son conocidos por algunas citas que de ellos hace Clemente de Alejandría en el libro VI de sus Stromata, por lo que hace a la primera, y por diversos autores posteriores, en cuanto a los segundos. Cabe atribuirles, sin duda, un origen alejandrino, menos en el caso del Evangelio de los ebionitas, que procede verosímilmente de Jordania. Los pocos elementos de doctrina que pueden detectarse ahí dan prueba de un cristianismo sólidamente arraigado en la herencia judía, con un monoteísmo afirmado que es difícilmente conciliable con la cristología de la Gran Iglesia, pero también exhibiendo algunos trazos de influencia gnóstica. Es en la Predicación de Pedro donde encontramos la primera mención de los cristianos como «tercera raza», distinta a la vez de judíos y griegos. En definitiva, en estos judeocristianos de

lengua griega nada trasluce el deseo de integrarse en la civilización grecorromana7. Sucedía lo mismo con sus hermanos de lengua aramea, sin duda numerosos, de los que no sabemos nada referente a esta época.

Basílides, el primero de los grandes maestros gnósticos, desarrolló su actividad de 125 a 155 aproximadamente. Sabemos que escribió veinticuatro libros de exégesis de la Escritura, pero es solo gracias a las observaciones, en su mayoría críticas, de autores como Ireneo (ca. 130-ca. 200), Hipólito (ca. 160-236), Clemente de Alejandría (activo de 180 a 203) y Epifanio (367-404), como conocemos sus ideas, retomadas por su hijo y discípulo Isidoro, luego por toda una escuela teológica. Basílides profesaba la trascendencia absoluta de Dios, de quien habían emanado el Pensamiento, luego la Palabra, después la Prudencia, la Sabiduría y la Fuerza. De ahí habían salido los ángeles y las potencias que constituyen el primer cielo, luego los 365 cielos que separan a Dios del grupo de los ángeles más modestos, los cuales habían creado el mundo y se habían repartido entre ellos los pueblos. Yahvé, el ángel de Israel, era un personaje pendenciero y autoritario, que había sembrado el desorden y cuyo pueblo era constantemente agresivo. Fue precisa, así pues, la intervención de Dios, lo que hizo enviando al mundo su Pensamiento como Cristo. Los hombres creyeron haberse deshecho de este crucificándolo, pero es en realidad Simón de Cirene quien sufrió el suplicio con los rasgos de Cristo, mientras que Cristo hizo burla de sus adversarios judíos. Este gigantesco edificio mitológico, sin duda inspirado en los mitos gnósticos precristianos, estaba caracterizado en todos sus niveles, excepto el más elevado, por la ignorancia, que conducía a cada uno de los seres intermediarios a creerse el Dios Supremo. La salvación la traía el Conocimiento (gnosis) revelado por Cristo y por los maestros inspirados. Con esta «gnosis», el mal era superado, pues no era más que la obra del malvado Yahvé. Quedaba el problema del sufrimiento de los justos, que Basílides atribuía también a la acción de Yahvé, pero que debía vivirse como una expiación por los pecados de cada uno de los creyentes.

Este grandioso sistema tenía por consecuencia una ruptura completa no solamente con el judaísmo contemporáneo, sino también con la herencia judía, excepción hecha de la Escritura, cuyo sentido había

de ser descubierto por un buen uso de la alegoría. A pesar de este préstamo del helenismo, Basílides tampoco era partidario de un alineamiento del cristianismo con la civilización grecorromana. La necesidad para el cristiano del sufrimiento y del martirio prohíbe toda acomodación con la moral corriente. Ser cristiano no es buscar ser tolerado o reconocido por el mundo, es guardar las distancias con respecto a este para no caer en una moral mediocremente optimista que vaciaría la existencia creyente de su contenido trágico8.

Marción (85-ca. 160) no tenía la ambición intelectual de sus maestros gnósticos, pero su influencia en el medio cristiano fue acaso más profunda que la de ellos. Nació en Sinope, en la costa anatolia del mar Negro, en una familia cristiana. Armador y comerciante, viajó mucho a causa de sus negocios, sin dejar de manifestar sus opiniones sobre cuestiones religiosas, lo que le valió un conflicto que llegó a ser famoso con Policarpo, obispo de Esmirna. Hacia 135, fue a establecerse en Roma, se convirtió ahí en miembro de la iglesia e hizo a esta una donación considerable que le aseguró una gran influencia en los medios cristianos de la capital. Años más tarde, publicó una obra teológica, Las Antítesis, donde profesaba que el Dios de Jesús nada tenía que ver con el Yahvé del Antiguo Testamento, que era una divinidad ignorante, brutal y materialista. El mismo Jesús no era el Mesías anunciado por los profetas, libertador terrenal del pueblo judío, sino el Hijo del Dios Desconocido mencionado por Pablo en Hechos 17, 23. El Evangelio era, por tanto, el ofrecimiento totalmente nuevo de una gracia destinada a todos los hombres. La Escritura que testimoniaba esta revelación incomparable no era ya la Biblia judía, sino una colección nueva formada por el evangelio de Lucas, amputado de sus dos primeros capítulos y de los relatos de las apariciones del Resucitado, y del corpus de las epístolas de Pablo, expurgado de las remisiones al Antiguo Testamento y excluyendo las epístolas pastorales. Apartado de la iglesia de Roma en 144, Marción se lanzó a campañas misioneras muy activas y fundó numerosas iglesias, en las que se practicaba una moral muy austera, que incluía la renuncia a la sexualidad y a la vida de familia, al tiempo que la preparación para el martirio. La repulsa del mundo material y del mal expresaba un rechazo absoluto de toda acomodación con la cultura grecorromana, al mismo tiempo que una ruptura completa

con la herencia judía9.

Estas tres manifestaciones del rechazo de la asimilación al medio ambiente no se impusieron a la mayoría cristiana. Pesaron mucho, sin embargo, sobre la evolución del cristianismo, obligando a la Gran Iglesia a organizarse mejor, a definir mejor y defender su fe, y a precisar mejor lo que para ella era la Escritura sagrada. Como a menudo se ha puesto de manifiesto, las formas de contestación que acabamos de mencionar contribuyeron ampliamente a la generalización en la Gran Iglesia del episcopado monárquico y a la desaparición de las direcciones colegiadas, a la redacción final y a la difusión del símbolo de los apóstoles, acompañadas por las primeras obras teológicas (Justino, Ireneo, Clemente de Alejandría), y finalmente a la constitución del canon de las Escrituras que englobaba a la vez el Antiguo y el Nuevo Testamento, si bien los límites exactos de esta doble colección no fueron fijados antes del final de la Antigüedad. En una palabra, el cristianismo, que descubrió su identidad propia en torno al año 100 de nuestra era, busca insertarse en la sociedad en la que eligió mayoritariamente implantarse y emprende un vasto debate interno sobre la manera de conseguirlo. Por este motivo, puede ser descrito como un cristianismo emancipado respecto de su progenitor, el judaísmo, y que había entrado, antes de 150, en la edad adulta, donde había de tomar en sus manos su propio destino.

1. De la abundante literatura generada por el descubrimiento en 1945, en Nag Hammadi (Egipto), de una biblioteca gnóstica que contiene en especial el texto íntegro del Evangelio de Tomás, que hasta entonces solo se conocía fragmentariamente, señalemos únicamente L'Évangile selon Thomas, trad., presentación y comentario de Philippe de Suarez, Montélimar, 1974; y Nag Hammadi, Évangile selon Thomas, presentación de Raymond Kuntzmann y Jean-Daniel Dubois, París, 1987. [Cf. Evangelio de Tomás, en Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, ed. de Antonio Piñero, Francisco García Bazán y José Montserrat Torrents, Trotta, Madrid, vol. II, 52016, pp. 79-97].

2. Eric Fuchs y Pierre Reymond, La Deuxième Épître de saint Pierre. L'Épître de saint Jude, Neuchâtel/París, 1980.

3. Épître de Barnabé, introd., trad. y notas de Pierre Prigent, texto griego fijado y presentado por Robert A. Kraft, París, 1971.

4. Hermas, Le Pasteur, ed. de R. Joly, París, 2.ª ed. rev., 1986.

5. Cf. H. Hemmer y A. Picard, Les Pères apostoliques, t. II, París, 1909. La introducción a esta edición debe ser corregida a partir de publicaciones más recientes, como Les écrits des Pères apostoliques, introd. de Dominique Bertrand, 1991, pp. 123-145.

6. Cf. Justin, Apologies, texto griego, trad. francesa, introd. e índice, París, 1904.

7. Cf. Edgar Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 3.ª ed. de Wilhelm Schneemelcher, 2 vols., Tubinga, 1959-1964, t. I, pp. 100-108 y t. II, pp. 58-63.

8. Basilide, Fragments cited in Clement of Alexandria, Stromata, ed. de O. Stählin y L. Früchtel, Berlín, 1960.

9. Sobre Marción, véase dos grandes monografías clásicas: A. von Harnack, Marcion, das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig, 21921; E. C. Blackman, Marcion and his Influence, Nueva York/Londres, 1950.

CONCLUSIÓN

El primer siglo de la historia del cristianismo, que con frecuencia se ha tenido el empeño de presentar como el simple comienzo de la Iglesia, institución religiosa que hacía gala de su estabilidad y su continuidad, estuvo marcado en realidad por diferentes momentos cruciales tan inesperados como decisivos: la prematura muerte de Jesús, las apariciones del Resucitado, el establecimiento de los discípulos en Jerusalén, la sacudida causada por los helenistas, la ruptura de Pablo con la Gran Iglesia, la terrible tempestad de los años sesenta, la revitalización del judaísmo por Yohanan ben Zakai y sus discípulos, la exclusión de los minim de las sinagogas hacia 90-100 y la apertura, a comienzos del siglo II, del gran debate sobre la integración del cristianismo en el seno de la sociedad grecorromana. Esperamos haber mostrado que la conciencia colectiva de los cristianos, limitada todavía a la fidelidad al Resucitado durante los primeros años, se fue poco a poco constituyendo y enriqueciendo en el curso de estos choques sucesivos. Judíos mesiánicos en sus inicios, los cristianos tomaron progresivamente conciencia de su originalidad en relación con el judaísmo. De lengua aramea en sus comienzos, descubrieron la cultura griega y optaron en su mayoría por este nuevo medio. Hombres de la frontera entre los imperios parto y romano, los más numerosos se volvieron hacia el segundo y despreciaron las posibilidades que ofrecía la fuerte implantación judía en Mesopotamia, creando así un foso entre un cristianismo oriental un poco languideciente y un cristianismo occidental dinámico, pero cerrado a Oriente1.

Con el favor de las circunstancias, este grupo dominado durante mucho tiempo por su medio de origen fue comprendiendo cada vez mejor que tenía una personalidad autónoma y echó a volar con sus propias alas, hacia el destino asombroso de religión del Imperio romano, luego de religión de Europa. Hacia 125-150, nada permitía predecir todavía este futuro impresionante. Pero las opciones decisivas ya estaban tomadas y el cristianismo, salido del marco judío después de haber crecido durante tres o cuatro generaciones en este medio protector, en adelante se enfrenta él solo al mundo

que lo rodea. Ha adquirido el pleno conocimiento de sí del adulto. Del joven adulto tiene todavía la presunción de la que dan prueba los Apologetas y la intrepidez de los confesores que se niegan a toda concesión. Su infancia ha tocado a su fin. Helo aquí dispuesto a afrontar las tempestades de la madurez, que se anuncian rudas.

1. Takashi Kato ha mostrado con talento cómo se produjo este viraje fatídico en su libro La Pensée sociale de Luc-Actes, París, 1997.

BIBLIOGRAFÍA

*

Aguirre, R. (ed.), Así empezó el cristianismo, Verbo Divino, Estella, 2010.

Carrington, P., The Early Christian Church, 2 vols., Cambridge University Press, Nueva York, 1957.

Conzelmann, H., Geschichte des Urchristentums, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, 1969.

Daniélou, J. y H. Marrou, Nueva historia de la Iglesia I: Desde los orígenes a san Gregorio Magno, Cristiandad, Madrid, 21982.

Dunn, J. D. G., The Partings of the Ways, SCM Press, Londres, 1991.
—, El cristianismo en sus comienzos, 3 vols., Verbo Divino, Estella, 2009-2018.

Eusebio de Cesarea, Historia eclesiástica, BAC, Madrid, 2010.

Frend, W. H. C., The Rise of Christianity, Darton, Longman & Todd, Londres, 1984.

Goguel, M., Jésus et les origines du christianisme, 3 vols., Payot, París, 1946-1950.

Goppelt, L., Les Origines de l'Église. Christianisme et judaïsme aux deux premiers siècles, Payot, París, 1961.

Hurtado, L. V., Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo, Sígueme, Salamanca, 2008.

Kraft, H., Die Entstehung des Christentums, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981.

Küng, H., El cristianismo. Esencia e historia, Trotta, Madrid, 72019.

Marguerat, D. (ed.), Le Déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle, Labor et Fides, Ginebra, 1996.

Pikaza, X., Historia de Jesús, Verbo Divino, Estella, 2015. —, Ciudad-Biblia, Verbo Divino, Estella, 2019.

Piñero, A., Guía para entender el Nuevo Testamento, Trotta, Madrid, 42016.

Piñero, A., Guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino, Trotta, Madrid, 22018.

Räisänen, H., El nacimiento de las creencias cristianas, Sígueme, Salamanca, 2012.

Robinson, J. M. y H. Koester, Trajectories through Early Christianity, Fortress Press, Filadelfia, 1971.

Sanders, E. P., Jesús y el judaísmo, Trotta, Madrid, 22020.

Schenke, L., La comunidad primitiva, Sígueme, Salamanca, 1999.

Schürer, E., Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, 2 vols., Cristiandad, Madrid, 1985.

Simon, M., La Civilisation de l'Antiquité et le christianisme, Arthaud, París, 1972.

Simon, M. y A. Benoit, El judaísmo y el cristianismo antiguo: de Antíoco Epífanes a Constantino, Labor, Barcelona, 1972.

Stark, R., La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico, Trotta, Madrid, 2009.

Stegemann, E. W., Historia social del cristianismo primitivo, Verbo Divino, Estella, 2001.

Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, ed. de A. Piñero, F. García Bazán y J. Montserrat Torrents, Trotta, Madrid, 3 vols.: I. Tratados filosóficos y cosmológicos, 52018; II. Evangelios. Hechos. Cartas, 52016; III. Apocalipsis y otros escritos, 32016.

Theissen, G., Teoría de la religión cristiana primitiva, Sígueme, Salamanca, 2002.

Vanderkam, J. y P. Flint, El significado de los rollos del Mar Muerto. Su importancia para entender la Biblia, el judaísmo, Jesús y el cristianismo, Trotta, Madrid, 2010.

Vouga, F., Los primeros pasos del cristianismo, Verbo Divino, Estella, 2001.

White, L. M., De Jesús al cristianismo, Verbo Divino, Estella, 2007.

Wilson, S. G., Related Strangers, Jews and Christians 20-170 C.E., Fortress Press, Mineápolis, 1995.

* Además de la bibliografía recogida por el autor, se incluyen otros títulos publicados posteriormente en castellano (N. del E.).